شرح العقائد النسفية



تأليف

ريحانة الأصوليين والمتكلمين والبيانيين

الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني

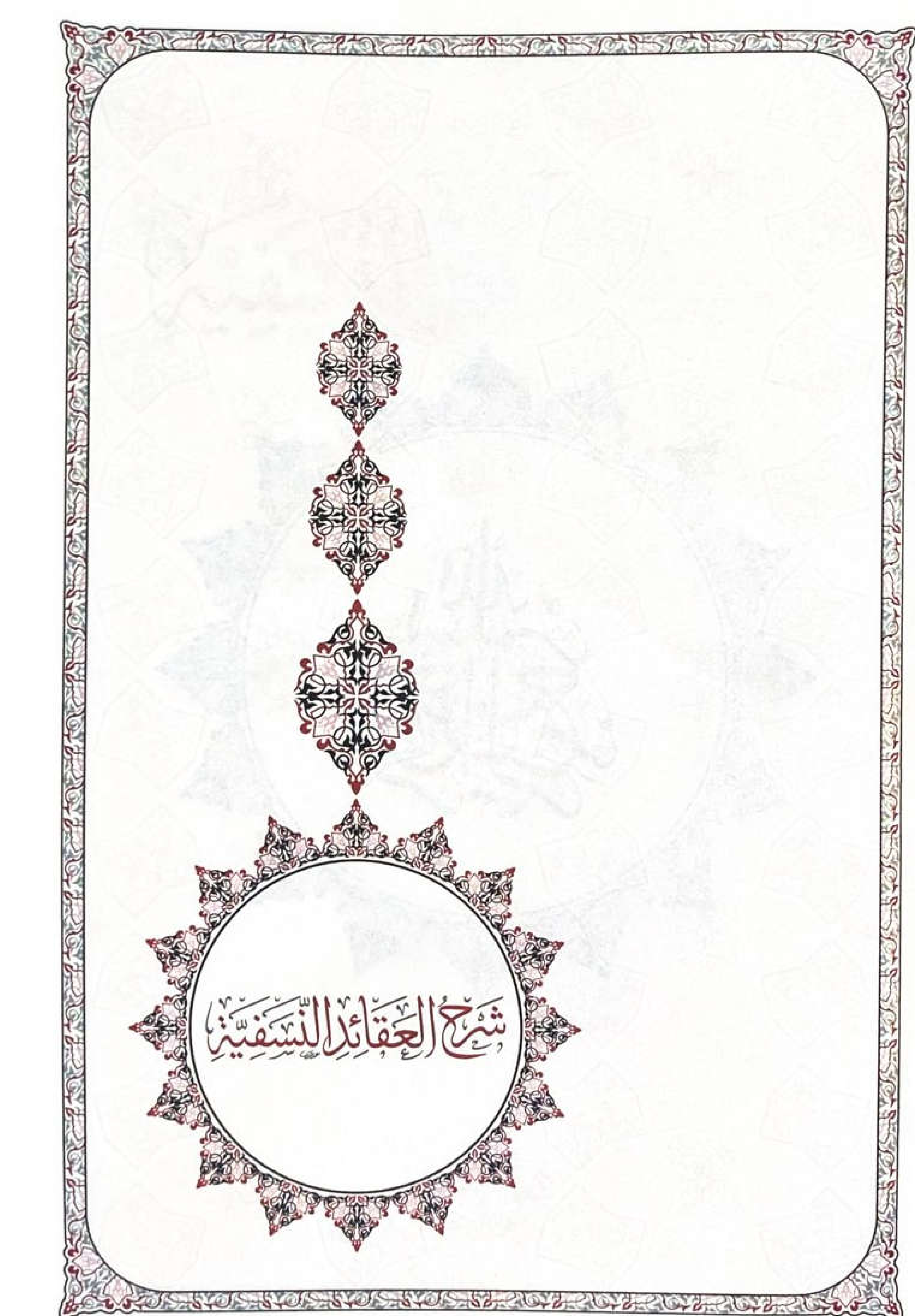
رحمه الله تعالى

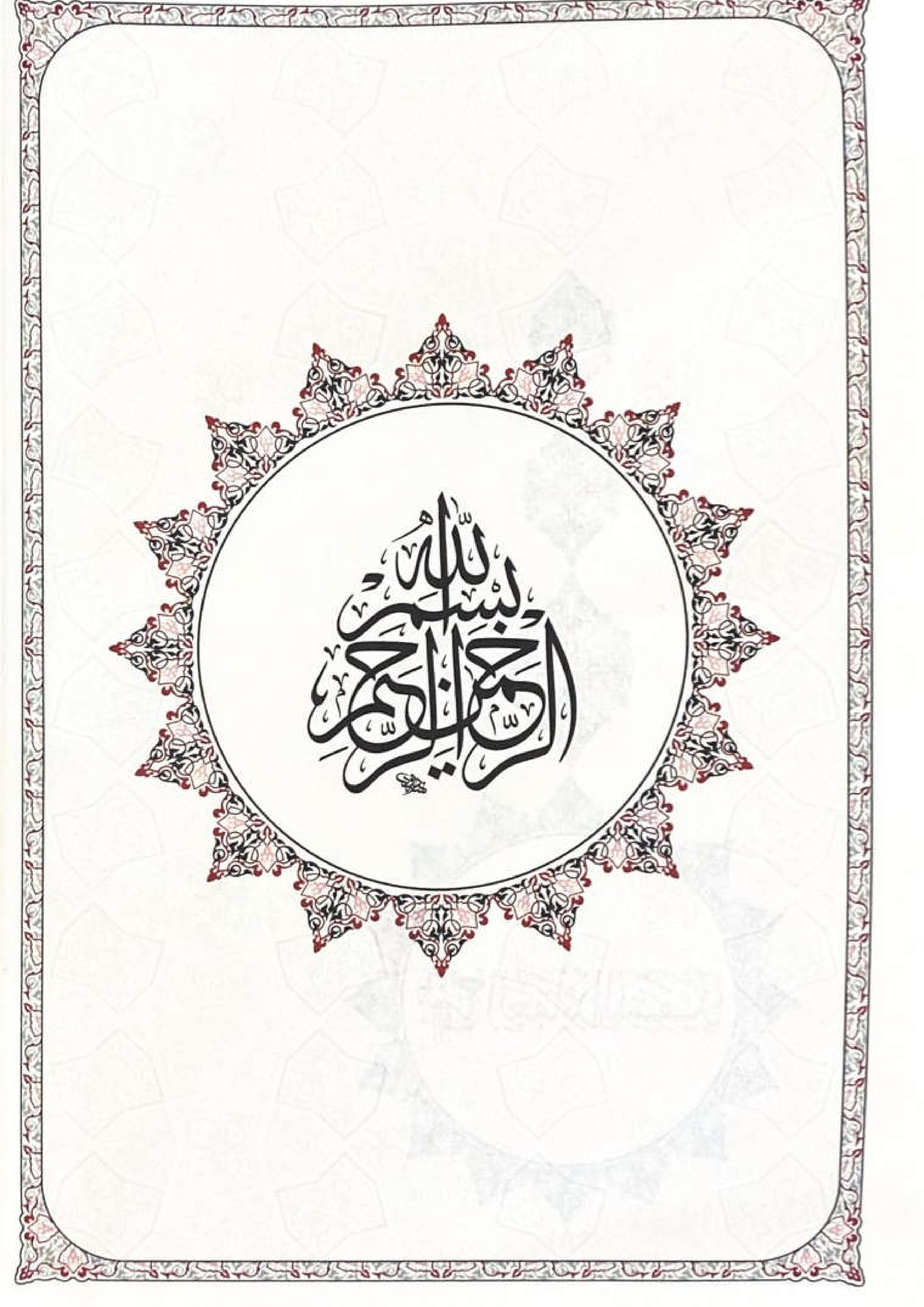
(٧٢٢ - ٧٩٢ هـ)

شرف بخدمته

أنس محمد عدنان الشرفاوي

دار التقوى


شرح العقائد النسفية


بسم الله الرحمن الرحيم

شَرحُ العَقائِدِ النَّسَفيَّةِ

تأليفُ

رَيْحانَةِ الأُصُوليّينَ والمتكلّمينَ والبيانيّينَ

الإمامِ سعدِ الدّينِ مسعودِ بن عُمَرَ بن عبدِ اللهِ التَّفْتازانيّ

رحمَهُ اللهُ تعالى

(٧٢٢ - ٧٩٢ هـ)

شَرُفَ بِخِدْمَتِهِ

أنس محمّد عدنان الشّرفاوي

دارُ التّقوى

دمشق الشام



الكتاب : شرح العقائد النسفية

المؤلف : سعد الدين التفتازاني

الطبعة الأولى : ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

الرقم الدولي : 978-9933-610-22-7



دار التقوى

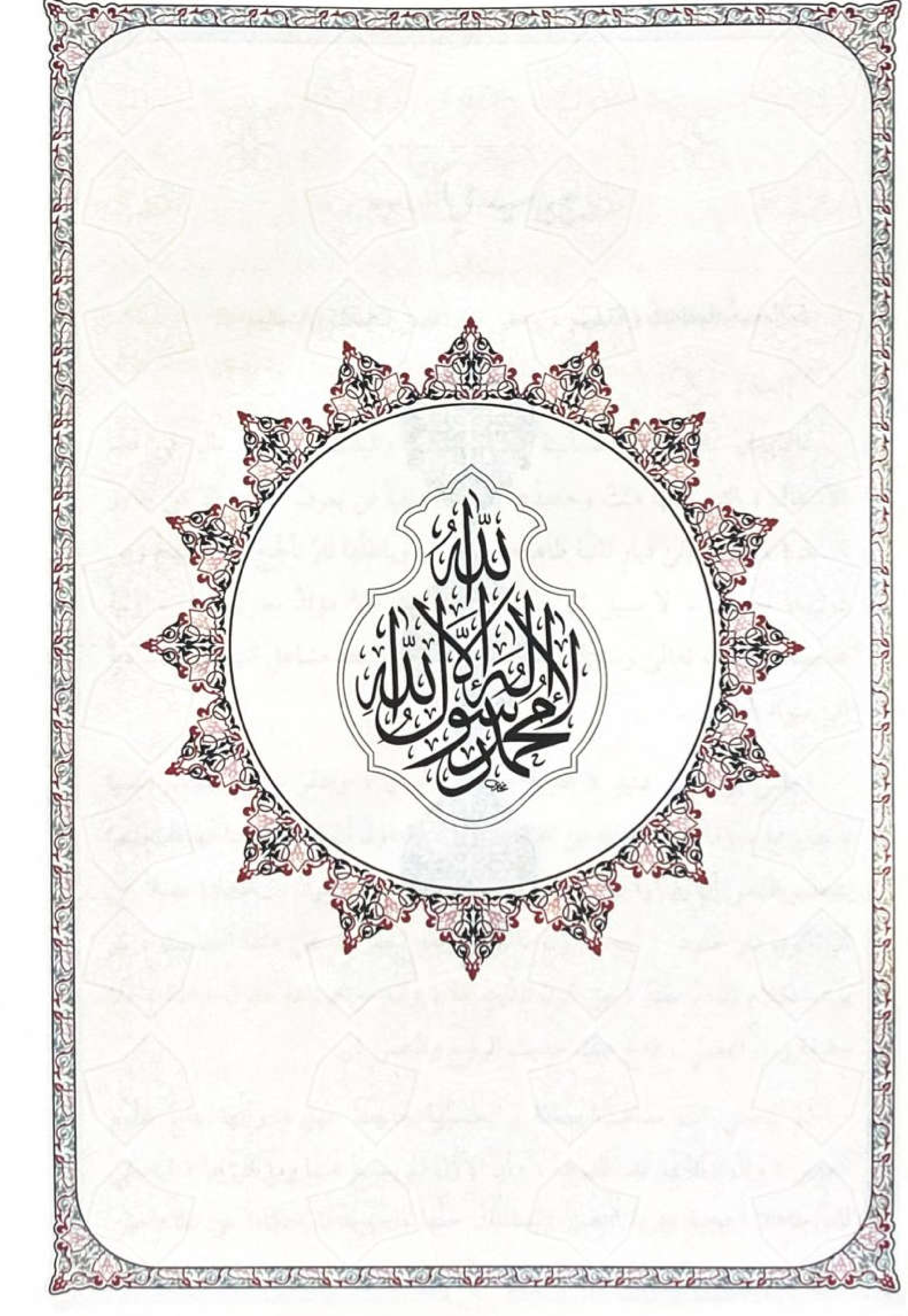
للطباعة والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - حلبوني

هاتف : ٢٢١٥٤٦٤ ١١ ٩٦٣+ / ص . ب : ٣٠٧٢١

جوال : ٩٣٣٢٠٦٠٠٧ ٩٦٣+ / ٩٤١٩٤٤٣٨٧ ٩٦٣+

daraltaqwa.pu@gmail.com


لا إله إلا الله محمد رسول الله

بين يدي الكتاب

لله الحمدُ الحادثُ والقديم ، وعلىٰ نبيِّهِ أفضلُ الصلاةِ والتسليم .

وبعد :

فالإيمانُ بالله تعالىٰ طُمأنينةٌ تُصِحُّ القلبَ والبدن ، وراحةُ بالٍ في دنيا الأشغال ، التي حيُّها ميِّتٌ وجديدُها بالٍ ، وعافيةٌ لن يعرفَ قدرَها إلا من جاوزَ القنطرة ، وصارَ إلىٰ ديارٍ نائية ظاهرُها خراب ، وباطنُها نارٌ تأجَّجُ وجنَّةٌ تبهجُ ومن دونهما حجاب ، لا سبيلَ إلى التصديق بها إلا خبرٌ مؤيَّدٌ بخرق عادة ، ونيةٌ خالصةٌ لوجه الله تعالىٰ وسويُّ عبادة ، ومن قبلُ ومن بعدُ مشاعلُ التوفيق ، الهاديةُ إلىٰ سواء الطريق .

اجلسْ يوماً إلىٰ **عنيدٍ لا يطربُهُ حديثُ الإيمان** ، واذكرْ له من حقائقِ الدنيا ومصيرِها ، وما جُبلَتْ عليه من كدرٍ وابتلاء ، وحاولْ أن تسمعَهُ صياحَها المستمرَّ بتحذير الناس أن يغترُّوا بها ، وبيِّنْ له أنَّها لا تصلحُ أن تكون دارَ سعادة فضلاً عن أن تكون دار خلود . . لتجدَهُ أوَّلَ ما تجدُهُ يلغو ليصرفَكَ عن هٰذا الحديث ، ثم يرغو بكلامٍ تقادمَ عفنُهُ ؛ من كون الدِّينِ آفة ، وأنه من صناعة عقول خائفة ، فلا حقيقةَ وراءَ الحسِّ ، فدعْ عنك حديث الروح والنفس !

ثم يحكي لك مذاهبَ منمَّقة ، يحسبُها جديدةَ عهدٍ ، وأنَّها نتاجُ علومِ العصر ، وأنَّ المُجْهِرَ قد أظهرها ، وأنَّ الأوَّلَ لم يسمعْ عنها وما خَبِرَها ؛ فيحكي لك جاهلاً أُحجيةَ نظرية التطوُّر ويُسائلُكَ حلَّها ، ويزيدُها إحكاماً من عنده حين

يحسبُ أنَّ القول بها يلزم عنه نفيُ صانعٍ مدبّرٍ حكيم لهٰذا العالم ؛ إذ هي قائمةٌ علىٰ طول الزمان ، وعشوائية الاحتمال والإمكان .

وما يلبثُ يسيراً حتىٰ يُضيِّقَ عليك ـ بزعمِهِ ـ بالحديث عن نظرية الشرِّ ، وعمومِهِ في منظومة الخَلْق ، وأنَّ الله تعالىٰ ظلم العبادَ حين خلقهم وكلَّفهم ، وبدار البلايا والرزايا أنزلهم ! ويُحدِّثُك عن الظُّلمِ ؛ بخلق الكوارث ، والمرض والجوع ، والحاجة والفقر ، والحروب والصراعات ، ثمَّ يحكمُ على الله جلَّ وعزَّ بقوله : ما بالهُ خلق ناراً ؟! ولِمَ لم يخلق جنةً فقط ؟! وإن كان أراد أن يُعذِّبَهم فلمَ خلقَهم ؟!

ثم لا يتنبَّهُ هٰذا المسكينُ : أنَّ إحدىٰ فرضيَّتيه تنقضُ الأخرىٰ ، وأنَّه إن صدَّقَ أنْ لا خالقَ ولا شرعَ ، وأنَّ شأنَ الدنيا كما قال الأوَّلون الهالكون : بطونٌ تدفعُ وأرضٌ تبلَع . . فما بالهُ يَحنَقُ علىٰ مليكِ السماوات والأرضين ، ومالكِ يوم الدين ، فيزعَقَ بالاعتراض ، ويعودَ علىٰ ما أسَّسَهُ بالانهياض ؟![1] .

وإن كان كما زعم أنَّ العالم له خالقٌ أخرجه من العدم إلى الوجود . . فكيف يحكمُ عليه بقانونٍ أعمىٰ يُسمِّيه لكونه لا يعرفُهُ بالطبيعة ، ويصنعُ لهٰذا الصانعِ الأسبابَ والدوافع دون أن يراها ؛ وذلك بالنظر إلىٰ نتائجَ لا يمكنُ العاقلَ أن يُصدِّقَ أن تكون لتلك المقدمات المزعومة !

فإن هو عجزَ وما أعجز . . نقلَكَ للحديث عن أزمة التشريع ، وأنه لا يصلحُ أن يكون قانوناً يحكمُ البشرية جمعاء ، وأنَّهُ مضطربُ الأحكام ، يحتاج إلىٰ قراءة جديدة ، بعيدة عن فهوم الأئمة والراسخين في العلم ، وأنهُ نصٌّ ككلِّ النصوص ، لا شفاءَ فيها لكلِّ الأمراض ، بل يؤخذ منها ويُردُّ عليها !

---

(١) الانهياض : كسرُ العظم بعد جبره .

ولو أنَّك سبرتَ ما ذكرتُ لك من أقوالٍ ، وحاولتَ أن تقفَ علىٰ قاسمٍ جامعٍ بينها . . لرأيت بجلاءٍ أنَّ **الهوىٰ قد سعىٰ بصاحبِها إلى التفلُّتِ من رقابةِ قانونٍ** يمنعُ بعض المشتهيات ، ويحدُّ من أخرىٰ ، ويُنظِّمُ الحياة تنظيماً لا يروقُ لصاحبنا المسكين ، ذاك الذي أظهر الغيرةَ على العلم ، والعصبيةَ للحرية ، والشفقةَ علىٰ أهلِ الفاقة ، والانحياز للحقِّ ، ولبسَ ثوبَ المسكنةِ ، وعابَ أهل الديانةِ بما تراه عند غيرهم ، وسطا بلسانِهِ علىٰ مَنْ أظهرَ عورَهُ !

والحقُّ : أنه غارَ أن يُلجمَ بلجام الشريعة التي تمنعُهُ عن شهواتٍ تُدمِّرُ إن هي فشَتْ ما حولها ، وتعصَّبَ للتَّفلُّتِ الذي زعمَهُ حرية ، وتعلَّلَ بفاقاتٍ لها حِكمٌ لمن استبصر ، وعلاجٌ لمن أبصر ، وإنَّما انحاز إلىٰ شهواته ، وسعىٰ راغباً في تحقيقِ ملذَّاتِهِ ، ولبَّسَ على الضعيف حين لَبِسَ ثوب المسكنة ، وسطا علىٰ نفسه التي أظهر حقيقتها بسوء مقالتِهِ .

ولـٰكن ما عُلْقة هـٰذا بـ « شرح العقائد » ؟

إنَّ **المقدماتِ** التي أعدَّها الإمام النسفي ، وشرحها علامتنا التفتازاني ، **وعلىٰ رأسها** : إثباتُ الحقائق ، ونسفُ الفكر السوفسطائي ، ودحرُ نظرية حصرِ العلوم بمدركات الحواسِّ الخمس ، ونفْيِ ما وراءها ممَّا لا سبيل إليه إلا بمجرَّد العقل أو النقل ، وضرورةُ النظر في العالم نظرَ تدبُّرٍ واعتبار ، والانتقالُ إلىٰ مقدمات برهانية ضاربة الجذور في أرض الثبوت . . ستصل بك إلىٰ أنَّ هـٰذا الزبدَ الذي تراه طافياً اليومَ كانت قد قشعتْهُ يدُ العلمِ قديماً ، فذهب جُفاءً ، وبقي ما ينفع الناس وإن هم أعرضوا عنه .

هـٰذا الكتابُ المتين العبارة ، الواضح الإشارة ، السخيُّ بما فيه مِنْ علم جمٍّ ، الوسيطُ بين أترابه من حيث الحجم . . **هو رأسٌ لكلِّ باحثٍ** أخذ يرقىٰ درجاتِ

التخصُّص في علومِ النظرِ والاعتقاد ، فمادَّتُهُ هي الأصلُ الذي يجب أن يُستقىٰ منه حينما نجدُّ في الردِّ علىٰ ملاحدة العصر وعبثة الأخلاق .

نعم ؛ بين الإلحادِ والعبثِ بالأخلاق الضامنة لسلامة قافلة الحياة.. صحبةُ ذئبينِ ضاريينِ ، نهمُهما في إشباعِ ما تصرخُ بهِ دواعي الأنا ، ولا يَغُرَّنَّكَ حديثُ الشفقة ، وشكوى الظلم ، ورقابةَ القانون الإلـٰهي الصارم ؛ فتلك أثوابٌ سَمَلَةٌ تباعدت سُداها ، وهي تظهر سوءتهم ، وتَنُمُّ عن سوءِ مخبرِهم .

وأما يُسْرُ التكليف بالنظر لتحصيل الإيمان : فحسبُكَ ما قاله الإمام السنوسي في « شرح كفاية المريد » مبيناً كذب القاعدين عنه : (أكثر الناس إذا سمع الأوامر بالنظر في أدلة التوحيد تقاعس واعتذر بالعذر الكاذب ؛ وهو أن النظر في ذلك عسير عليه جداً ، ولا خفاء أن هـٰذا العذر تفضحه أدلة القرآن المرتفعة علىٰ أعلىٰ منصة الجلاء ؛ بحيث كاد الأعمىٰ يراها لولا سابق القضاء والقدر)[1] .

واليومَ تشاركُ (**دارُ التقوىٰ**) في بعثٍ جديدٍ لهـٰذا الكتاب الأصيل ؛ تُزيِّنُ به أركانَ مكتبة العقائد الإسلامية ؛ إذ يُنشَرُ بعد صناعة نصيَّةٍ عرضتْهُ خلالَها علىٰ أنفس نُسخه الخطية ، وضمَّتْ إلىٰ جنباتِهِ أحوجَ المقدمات والتعليقات العلمية ، ثم سبكتْهُ في قالَبٍ مزركشٍ من الخدمة الطباعية ، سائلةً المولىٰ سبحانه القبول والتوفيق ، إنَّه جلَّ وعزَّ القريب المجيب .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

---

(١) شرح كفاية المريد (ص٥١) .

ترجمة

الإمام النَّسَفيّ صاحب « العقائد » المعروفة بـ « العقائد النّسفيّة »

من المؤسِف حقاً ألا تَعرفَ عن إمامٍ له قرابةُ مئةِ مصنَّف ، وروىٰ عن خمسِ مئة وخمسين شيخاً ، وتعدَّدت علومُهُ وفنونُهُ ، وتصدَّر إماماً ومفتياً ، وسعَتْ له المحابرُ . . إلا عقيدةً موجزة علىٰ طريقة السادة الماتريدية !

هٰذه هي صورةُ الإمام النسفي في أذهانِ كثيرٍ من المشتغلين بطلب العلم إذا أنت سألتَهم عن صاحب « العقائد النسفية » ، وقد يقعُ عند بعضهم خلطٌ ؛ فيحسبون أنه هو صاحبُ « مدارك التنزيل وحقائق التأويل » في التفسير ، أو أنه صاحب « تبصرة الأدلة » في العقائد ، فمن هو إذاً صاحبُ هٰذا المتن العقدي الذي شرَّقَ اسمُهُ وغرَّبَ حتىٰ كان نواةً لمدرسة عقدية عريقة ، وعروساً اتبع ذيولَها أعلامُ العلماء إلىٰ حاضرنا المعاصر ؟

إنَّه شيخُ الإسلام ، الإمام المتكلِّم ، والفقيه الأصولي المفسِّر ، والمحدِّث الأثري المؤرِّخ ، والأديب النحوي البارع ، مفتي الثقلين[1] ، نجم الملَّة والدين ؛ **أبو حفص** ، **عمرُ بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان النَّسَفيُّ ثم السَّمَرقنديُّ** ، **الحنفيُّ الماتريديُّ**[2] .

---

(١) قال العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) : (**قيل** : إنه كان يعلم الإنس والجن ، ولذلك قيل له : مفتي الثقلين) .

(٢) انظر « المنتخب من معجم الشيوخ » للحافظ السمعاني (٢/ ١١٧٩) .

وُلِدَ سنةَ إحدىٰ أو اثنتين وستين وأربع مئة في نسف[1] ، وفيها نشأ .

ومن أقدم من عرَّفَ بالإمام النسفيِّ . . الحافظ السمعاني ؛ إذ هو من جملة شيوخه الذين روىٰ عنهم بالإجازة ولم يلتقِ بهم ، وأكثرُ من ترجم له بعد ذلك مُعوِّلٌ عليه ، وإليك ترجمته في « المنتخب من معجم الشيوخ » للحافظ السمعاني ، حيث قال بعد ذكر اسمه : (من أهل نسف ، سكن سمرقند[2] .

إمامٌ فقيه فاضل ، عارف بالمذهب والأدب ، وصنَّف التصانيف في الفقه والحديث ، ونظم « الجامع الصغير »[3] ، وجعله شعراً[4] ، وأما مجموعاتُهُ في الحديث فطالعتُ منها الكثيرَ وتصفَّحتُها ، فرأيتُ فيها من الخطأ وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئاً كثيراً ، وأوهاماً غير محصورة ، ولٰكن كان مرزوقاً في الجمع والتصنيف .

سمعَ : أبا محمد إسماعيل بن محمد النُّوحي النسفيَّ ، وأبا اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدويَّ ، وأبا علي الحسن بن عبد الملك النسفيَّ ، وجماعة كثيرة سواهم[5] .

---

(١) وهي مدينة نخشبَ ، فعُرِّبت إلىٰ نسف ، قال العلامة ياقوت في « معجم الأدباء » (٢٠٩٨/٥) : (ونسف : هي نخشب بما وراء النهر) ، وللحنفية نسفيون كُثر ، ولذا وقع الاشتباه بين المترجم له هنا مع غيره ؛ كأبي البركات النسفي صاحب التفسير « مدارك التنزيل » ، وأبي المعين النسفي صاحب « تبصرة الأدلة » .

(٢) وهي اليوم في جمهورية أوزبكستان .

(٣) للإمام محمد بن الحسن الشيباني ، صاحب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، رحمهما الله تعالىٰ .

(٤) قال العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) : (وهو أول كتاب نُظِمَ في الفقه) ، وله نظم آخر في الفقه كما يظهر في كتاب « لسان الميزان » (١٣٩/٦) حيث قال : (وهو صاحب المنظومة المشهورة عند الحنفية ، وذكر أنه فرغ منها بعد الخمس مئة ، ورتَّبها علىٰ عشرة أبواب بحسب الائتلاف والاختلاف بين الأئمة ؛ وهم أبو حنيفة وصاحباه وزفر والشافعي ومالك رضي الله عنهم أجمعين) .

(٥) قال الحافظ ابن النجار كما في « تاريخ بغداد وذيوله » (٩٩/٢٠) : (وحدث بكتاب « تطويل =

كتب إليَّ الإجازة بجميع مسموعاته ومجموعاته ، ولم أدركه بسمرقند حيّاً ، وحدثني عنه جماعة ، وإنما ذكرته في هـٰذا المجموع لكثرة تصانيفه ، وشيوع ذكره ، وإن لم يكن إسناده عالياً .

وكان ممَّنْ أحبَّ الحديث وطلبه ، ولم يرزق فهمه[1] ، وكان له شعرٌ حسن مطبوع علىٰ طريقة الفقهاء والحكماء)[2] .

ومن أعلام مشايخه : الإمام أبو المعين النسفي صاحب كتاب « تبصرة الأدلة » ، وقد ذكره في كتابه « القند في ذكر علماء سمرقند »[3] ، ونقل عنه الحافظ الذهبي قوله فيه : (هو أستاذي ، كان بسمرقند مدة ، وسكن بخارىٰ ، يغترف علماءُ الشرق والغرب من بحاره ، ويستضيئون بأنواره ، توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة ، وعمره سبعون سنة)[4] .

ونقل الحافظ الذهبي في « تاريخ الإسلام » عن الحافظ السمعاني أيضاً قوله

= الأسفار لتحصيل الأخبار » من جمعه وتأليفه ، روىٰ فيه عن عامة مشايخه ؛ وهم : أبو محمد إسماعيل بن محمد النوحي ، وأبو علي الحسن الماتريدي ، وأبو محمد عبد الله بن أحمد القنطري .
روىٰ عنه : أبو عبد الله التوربشتي ابن عبد الملك القاضي ، وأبو طاهر المهدي ابن محمد المهدي ابن إسحاق العلوي ، وأبو محمد عبد الله بن علي بن عيسى النسفي ، وأبو القاسم محمد بن محمد بن الحسين النسفي ، وأبو عبد الله الحسين بن أبي الحسن الكاشْغَري ، وأبو بكر محمد بن الحسن بن منصور النسفي ، وأبو نصر أحمد بن عبد الرحمـٰن الرِّيغَذْمُوني ، وأبو محمد الحسن بن أحمد السمرقندي ، وأبو حفص عمر ابن محمد الدِّيْزَكي ، وأبو الحسن علي بن الحسن الماتريدي) .

(١) وعبارته كما في « لسان الميزان » (٦/ ١٣٩) : (فلما وافيت سمرقند استعرتُ عدة كتب من تصانيفه ، فرأيت فيها أوهاماً كثيرة خارجة عن الحدِّ ، فعرفت أنه كان ممن أحب الحديث ولم يرزق فهمه) .

(٢) انظر « التحبير في المعجم الكبير » (١/ ٥٢٧) ، و« المنتخب من معجم الشيوخ » للحافظ السمعاني (٢/ ١١٧٩) .

(٣) القند في ذكر علماء سمرقند (ص ٧٠٦) .

(٤) انظر « تاريخ الإسلام » (١١/ ١١٩) .

فيه : (كان إماماً فاضلاً ، مُبرِّزاً مُتفنِّناً ، صنَّفَ في كلِّ نوع من العلم ؛ في التفسير ، والحديث ، والشروط ، ونظم « الجامع الصغير » لمحمد بن الحسن ، حتىٰ صنَّف قريباً من مئة مصنف ، وورد بغداد حاجّاً في سنة سبع وخمس مئة .

قال السمعاني : روىٰ لنا عنه : إسماعيل بن أبي الفضل الناصحي ، وكتب لي بالإجازة ، وقال : **شيوخي خمس مئة وخمسون رجلاً**)[1] .

وقد كان الإمام النسفي واحداً من الذين أمُّوا في أكثر من علمٍ ، وهو بحقٍّ من مفاخر أعلام السادة الحنفية ، وكتاب « **العقائد** » الذي ورَّثَهُ لمَنْ جاء بعده كُتب له من الذيوع حتىٰ صار يُعرَف كلٌّ واحد منهما بصاحبه .

أمَّا إمامتُهُ في الفقه : فبأخذه الفقه عن **صدر الإسلام أبي اليسر محمد البزدوي** ، أحد أعلام الفقه الحنفي ، وهو عن أبي يعقوب يوسف السياري ، عن أبي إسحاق الحاكم النَّوقَدي ، عن الهندواني ، عن أبي بكر الأعمش وأبي بكر الإسكاف وأبي القاسم الصفار ؛ والأعمشُ عن أبي بكر الإسكاف ، عن محمد بن سلمة ، عن أبي سليمان الجوزجاني ، عن **محمد** ، والصفَّارُ عن نصير بن يحيىٰ ، عن محمد بن سماعة ، عن **أبي يوسف** ، وأبو يوسف القاضي ومحمدُ بن الحسن الشيبانيُّ عن الإمام الأعظم **أبي حنيفة** ، رحمهم الله تعالىٰ[2] .

وله كتاب « **مشارع الشارع في فروع الحنفية** » ، شرحه أبو علي الغزنوي الحنفي المتوفَّىٰ سنة (٥٨١ هـ) ، سمَّاه : « المنابع في شرح المشارع » ، وأول « **المشارع** » : (الحمد لله الذي أغنىٰ قلوب الفقهاء بالامتلاء من نفائس كنوزه) ، وجعله خمسين كتاباً ، وخمسة أقسام ؛ وهي : العبادات ،

---

(١) تاريخ الإسلام (١١/ ٦٧٤) .

(٢) انظر « الفوائد البهية » للعلامة اللكنوي (ص ١٤٩) .

والمعاملات ، والمباحات ، والتبرعات ، والجنايات[1] .

وله منظومة في الفقه الخلافي سيأتي الحديث عنها عند الكلام علىٰ أدبيَّاته ، وله كتاب في **أجناس الفقه**[2] ، وكتاب « **منهاج الدراية في فروع الحنفية** »[3] ، وكتاب « **يواقيت المواقيت** » أَلَّفَهُ في فضائل الشهور والأيام[4] ، وكتاب « **الخصائص في الفروع** » ، وهو كتاب كبير[5] ، وكتاب « **دعوات المستغفرين** »[6] ، وله فتاوىٰ عُرفَتْ بـ « **الفتاوى النسفية** » ، وهي فتاواه التي أجاب بها عن جميع ما سُئل عنه في أيامه ، دون ما جمعه لغيره ، كما جمع « **فتاوىٰ نجم الدين أبي الحسن عطاء بن حمزة السغدي** »[7] .

وأمَّا إلمامُهُ بعلوم الأثر ورجالاته : فيشير لذلك كتابه « **النجاح في شرح أخبار الصحاح** » ، قال في أوله بعد ذكر أسانيده : (هٰذه خمسون طريقاً لإسناد كتاب « صحيح البخاري » أخذتها عن مشايخي)[8] ، وكتاب « **تاريخ بخارىٰ** »[9] ، وكتاب « **القند في ذكر علماء سمرقند** »[10] ، وكتاب « **تطويل الأسفار لتحصيل**

---

(١) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٦٨٦) .
(٢) انظر « كشف الظنون » (١/ ١١) .
(٣) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٨٧١) .
(٤) انظر « كشف الظنون » (٢/ ٢٠٥٤) .
(٥) انظر « كشف الظنون » (١/ ٧٠٦) .
(٦) انظر « كشف الظنون » (١/ ٧٥٥) .
(٧) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٢٣٠) .
(٨) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٩٢٩) .
(٩) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) .
(١٠) وقد طبع ما وجد منه بتحقيق يوسف الهادي ، مستدركاً الكثير علىٰ طبعته السقيمة المتقدمة ، وذكر حاجي خليفة في « كشف الظنون » (١/ ٢٩٦) أنه ذيل لـ « تواريخ سمرقند » لأبي سعد عبد الرحمٰن بن محمد الإدريسي .

الأخبار » جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه[1] ، وكتاب « تعداد الشيوخ لعمر ، مستطرف على الحروف مستطر » ، جمع فيه شيوخه ؛ وهم خمس مئة وخمسون شيخاً[2] .

وأمَّا إمامتُهُ في التفسير : فتظهر بتأليفِهِ لكتاب « التيسير في التفسير » ، قال العلامة اللكنوي : (وأجلُّ تصنيفاته : « التيسير في التفسير »)[3] ، وقال العلامة حاجي خليفة : (ذكر في الخطبة مئة اسم من أسماء القرآن ، ثم عرَّفَ التفسير والتأويل ، ثم شرع في المقصود ، وفسَّرَ الآياتِ بالقول ، وبسط في معناها كلَّ البسط ، وهو من الكتب المبسوطة في هٰذا الفن)[4] .

وأمَّا إمامتُهُ في الأدب والعربية : فيدلُّكَ عليها تأليفه لكتابه الأدبي المسمَّىٰ بـ « الإشعار بالمختار من الأشعار » في عشرين مُجلَّداً[5] ، وأنك تجدُ بعض تآليفه فيها قد صار مورداً عذباً لقُصَّاده ؛ ككتابه « طَلِبَة الطَّلَبَة » في المصطلحات الفقهية وأصولها اللغوية[6] ، وكتاب « الجمل المأثورة »[7] ، وكتاب « عجالة الحسبي بصفة المغربي »[8] .

---

(١) انظر « تاريخ بغداد وذيوله » (٢٠/ ٩٩) ، و« كشف الظنون » (١/ ٦٦٨) .

(٢) انظر « كشف الظنون » (١/ ٧٠٦) ، وفي « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) : (وقيل : إنه صنف قريباً من مئة مصنف ، وله شيوخ كثيرة ، قد جمع أسماء مشايخه في كتاب سماه « تعداد شيوخ عمر ») .

(٣) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) .

(٤) انظر « كشف الظنون » (١/ ٥١٩) .

(٥) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) .

(٦) قال العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) : (ومن تصانيفه أيضاً : « طلبة الطلبة » في شرح ألفاظ كتب أصحابنا ، وقيل : إنه تأليف عبد الكريم تلميذ صدر الإسلام) ، وهو ركن الأئمة عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن الصباغي المديني .

(٧) انظر « كشف الظنون » (١/ ٦٠٢) .

(٨) انظر « الجواهر المضية » (٢/ ١٨٧) .

كما أنك تجدُ أئمةَ الأدب يذكرونه في طبقاتهم ؛ إذ ترجمه العلامة الأديب ياقوت الحمَوي في « معجم الأدباء » وذكر طرفاً من شعره ؛ ومن ذلك[1] : (من المتقارب)

لقدْ طلعَ الشمسُ مِنْ غَرْبِها ... علىٰ خافقيها وأوساطِها
فقلنا القيامةُ قدْ أقبلَتْ ... وقدْ جاءَ أوَّلُ أشراطِها

ومنه أيضاً[2] : (من السريع)

كمْ ساكتٍ أبلغُ مِنْ ناطقٍ ... وراجلٍ أشجعُ مِنْ فارسِ
ولاحقٍ يسبقُ عُرباً مَضَوْا ... بفضلِ دينٍ وهْوَ مِنْ فارسِ

ومنه أيضاً[3] : (من المتقارب)

تزورُ المشاهدَ مستشفعاً ... بحرمةِ مَنْ دفنوهم هناكَ
فكُنْ أنتَ آخذاً أوصافَهم ... نزورُكَ حيّاً وميتاً لذاكَ

ويظهر أنَّ الوزن الشعري كان طَيِّعاً له ؛ فمنظومته في الفقه الخلافي شاهدٌ علىٰ ذلك ؛ قال العلامة حاجي خليفة في « كشف الظنون » حين ذكره لهٰذه المنظومة : (أولها : [من الرجز]

باسمِ الإلٰهِ ربِّ كلِّ عبدِ ... والحمدُ للهِ وليِّ الحمدِ

رتَّبَها علىٰ عشرة أبواب : الأول : في قول الإمام ، الثاني : في قول أبي يوسف ، الثالث : في قول محمد ، الرابع : في قول الإمام مع أبي يوسف ، الخامس : في قوله مع محمد ، السادس : في قول أبي يوسف مع محمد ،

---

(١) انظر « معجم الأدباء » (٥/ ٢٠٩٩) .
(٢) انظر « تاريخ الإسلام » (١١/ ٦٧٤) .
(٣) انظر « تاريخ بغداد وذيوله » (٢٠/ ٩٩) .

السابع : في قول كل واحد منهم ، الثامن : في قول زفر ، التاسع : في قول الشافعي ، العاشر : في قول مالك .

أتمَّها في يوم السبت في صفر سنة « ٥٠٤ هـ » أربع وخمس مئة ، وعدد أبياتها : ألفان وتسعة وستون وست مئة .

وجملةُ الأبياتِ يا صدرَ الفئهْ ... ألفانِ والستُّونَ والستُّ مئهْ

وتسعةٌ والله يجزي ناظمَهْ ... جنانَ عدنْ وقصوراً ناعمَهْ

ولها شروحٌ كثيرة)[1] .

وله غير ما ذكر من التآليف : كتاب « الحصائل في المسائل » ، وكتاب « مجمع العلوم »[2] ، وكتاب « الياقوتة »[3] ، إلىٰ غيرها من الكتب التي ذكروا أنها قرابة المئة .

وبشأن تلاميذه : قال العلامة اللكنوي : (وتفقَّهَ عليه : ابنُهُ أبو الليث أحمد بن عمر المعروف بالمجد النسفي ، وقرأ عليه بعضَ تصانيفه صاحبُ « الهداية » ، وأبو بكر أحمد البلخي المعروف بالظهير)[4] .

توفي الإمام النسفيُّ بسمرقندَ ليلةَ الخميس ثامن عشر جمادى الأولىٰ سنة سبع

---

(١) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٨٦٧) .

(٢) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٦٠٢) .

(٣) انظر « كشف الظنون » (٢/ ٢٠٤٨) .

(٤) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٥٠) ، وقد ذكر العلامة القرشي في « الجواهر المضية » (١/ ٣٩٤) : أنه أراد أن يزور العلامة جار الله الزمخشري في مكة ، فلما وصل إلىٰ داره ودق الباب ليُفتح له.. قال العلامة الزمخشري : من هـٰذا ؟ فقال : عمر ، فقال الزمخشري : انصرف ، فقال نجم الدين : يا سيدي ؛ عمرُ لا ينصرف ! فقال الزمخشري : إذا نُكِّرَ صُرف .

وثلاثين وخمس مئة[1] ، ودُفِنَ بجوار علم الهدى الإمام أبي منصور الماتريدي ، رحمهما الله تعالىٰ وطيَّبَ ثراهما .

* * *

(١) انظر « تاريخ بغداد وذيوله » (٢٠/ ١٠٠) .

ترجمة

الإمام سعد الدين التفتازاني

ريحانةُ الأصوليِّين والمتكلِّمين ، وإمامُ النحويِّين والصرفيِّين والبلاغيِّين ، وعمدة المحقِّقين والمدقِّقين ؛ سعدُ الدين[1] ، أبو سعيد[2] ، مسعودُ بن عمرَ بن عبد الله[3] ، التفتازانيُّ ولادةً ، السمرقنديُّ عيشةً ووفاةً ، السَّرْخَسيُّ مدفناً[4] .

---

(١) هـٰذا لقبُهُ الذي عُرف به واشتَهر ، وزوَّقه الأدنه وي في « طبقات المفسرين » (ص ٣٠١) فقال : (سعد الحق والدين) ، وملا زاده ـ كما نقل صاحب « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٤) ـ حيث قال : (سعد الملة والدين) ، ولقَّبه في « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٣٢) بـ (تاج الدين) .

(٢) كذا ذكر كنيته بلاغاً العلامةُ الكفوي في « كتائب أعلام الأخيار » مخطوط مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بإيران (٢/ ق ١٤٤) ، ويعرف بـ « طبقات الكفوي » ، ولم يفرد له العلامة الكفوي ترجمة ، بل ذكره في ترجمة السيد السند الشريف الجرجاني ، ويعدُّ كتاب « الفوائد البهية » للكنوي مختصراً له .

(٣) وقد صرَّح العلامة السعد باسمه وباسم أبيه في طالعة خطبة كتابه « الشرح المختصر » (ص٤) ، و« شرح تصريف العزي » (ص ٦٩) ، وقد نبَّهَ العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٣٥) إلى خطأ الشيخ علي القاري حيث ذكره في « طبقات الحنفية » ، قال : (لـٰكنه قلب ، فجعل اسم أبيه اسمه ، واسمه اسم أبيه ، فقال في حرف العين : عمر بن مسعود ؛ سعد الدين التفتازاني) ، وزاد في « الدليل الشافي » (٢/ ٧٣٤) فقال : (ابن زين الدين) .

(٤) في « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٣٢) ذكره الحافظ بقوله : (محمود بن عمر بن عبد الله الفارسي الشيخ تاج الدين التفتازاني) دون زيادة ، ولعل الشوكاني وهم حينما نسب في « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٥) الحافظَ ابن حجر إلى الغفلة عن ترجمة هـٰذا الإمام الكبير ، أو أنَّ النسخة المطبوعة زيد فيها هـٰذا السطر من ترجمته ، نعم ؛ ترجمة العلامة السعد المفصلة في مطبوع « الدرر الكامنة » (٤/ ٣٥٠) ليست لمؤلفها الحافظ ابن حجر ، بل هي ملحقة من بعض تلامذته =

وتَفْتازانُ ـ بفاء ساكنة بين تاءين ، ثم زاي بين ألفين ، آخرها نون ـ : قريةٌ كبيرة من نواحي نسا وراء الجبل[1] ، وهي اليوم في الشمال الشرقيِّ من إيران .

مولدُه ونشأتُه

وُلدَ الإمام على الأرجح في شهر صفر من عام (٧٢٢ هـ) كما وُجدَ مكتوباً علىٰ قبره ؛ فقد نقل المؤرِّخُ الكبير طاش كبرى زاده في « مفتاح السعادة » عن العلامة فتح الله الشرواني في كتابه « شرح الإرشاد » في النحو ـ و« الإرشاد » للعلامة السعد ـ وهو يتحدَّث عن مؤلِّفه : (لقد زرتُ مرقدَهُ المقدَّس بسرخسَ ، فوجدت مكتوباً علىٰ صندوق قبره من جانب القَدَم : « ولد عليه الرحمةُ والرضوان في صفر ، سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة)[2] .

وكذا أورد هـٰذا التاريخ العلامة اللكنويُّ في « الفوائد البهية » نقلاً عن قاسم الرومي في « روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار » والكفويِّ[3] ، وكلٌّ من الكفويِّ والشرواني له صلةٌ ببلاد العلامة السعد ، وبقولهم قال العلامة المحقق ابن

= ومنقولة من « تاريخ الحافظ ابن الجزري » ، كذا نبَّهَ علىٰ ذلك محقق « الدرر » في هـٰذا الموضع ، ولـٰكن ترجم له الحافظ في « إنباء الغمر » (١/ ٣٨٩) ، وقال أولها : (محمود بن عمر بن عبد الله العجمي ، الشيخ سعد الدين التفتازاني) ، ثم وصْفُ الحافظ له بالفارسي مرة وبالعجمي أخرىٰ . . تنبئ إلىٰ أنه ليس بعربي النسب ، وإن كان في عصره إمامَ البيانيين وحجة البلاغيين .

(١) كذا عند العلامة ياقوت الحموي في « معجم البلدان » (٢/ ٣٥) ، والحافظ السمعاني في « الأنساب » (٣/ ٦١) .

(٢) مفتاح السعادة (١/ ١٩١) .

(٣) الفوائد البهية (ص ١٣٦) ، وقد نظرت في إحدى النسخ الخطية لـ « أعلام الأخيار » (٢/ ق ١٤٥) فإذا سنة ولادته فيها هي (٧٣٨ هـ) وهـٰذا قول غريب .

عابدين في « حاشيته »[١] ، والشوكاني في « البدر الطالع » أيضاً[٢] ، والقِنّوجي في « التاج المكلل »[٣] .

وهٰذا القول أرجحُ ممّا تناقلته كُتب التراجمات عن الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر »[٤] ، وأنّه وُلد سنة (٧١٢ هـ) ، ولا سيّما علىٰ قول مَنْ جعل ولادةَ شيخه العضد الإيجي بعد السبع المئة ، وقد وَهَمَ الحافظُ باسمه فجعله محموداً ، وأهمل ترجمته في « الدرر الكامنة » ، وتابعَهُ علىٰ هٰذا القول الإمامُ السيوطي والداوديُّ ، ومِنْ بعدهما ابنُ العماد الحنبلي ، فالله أعلم بالصواب .

نشأ الشيخ سعدُ الدين في **أسرة هي سليلةُ علمٍ ومعرفة** ، يظهرُ هٰذا من ألقاب آبائه التي أوردَها العلامةُ المؤرِّخ طاش كبرى في « مفتاح السعادة » ؛ حيث نسبه فقال : (**هو مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني شمس الحق والدين**)[٥] ، وهي ألقابٌ فخمة ، لا يُنعَتُ بها عادةً إلا من بلغَ من العلم ذراه .

وعلىٰ عادة الأعاجم : تجري البداياتُ في طلب العلم ـ إلىٰ يومنا هٰذا ـ بعد تعلُّمِ القراءة والكتابة ، وحفظ كتاب الله تعالىٰ . . **بتعلُّم علوم الآلة ؛ من نحوٍ وصرف وتصريف وإملاء وخطٍّ** ، وبهٰذا ندفعُ العجبَ من تأليف الإمام السعد كتاب « شرح تصريف العزي » وهو ابن ستَّ عشرة سنة ، مع ما جاء به من تفصيلاتٍ في هٰذا العلم قد تغيبُ عن المختصِّ به اليوم .

---

(١) حاشية ابن عابدين (٦/ ٨١٣) .
(٢) البدر الطالع (٢/ ٣٠٣) .
(٣) التاج المكلل (ص ٤٦٤) .
(٤) إنباء الغمر (١/ ٣٨٩) .
(٥) مفتاح السعادة (١/ ١٩٠) .

وعلومُ اللغة أكثرُها حفظ ، وقوانينُ منضبطةٌ على الأغلب الأعمّ ، خلافاً للعلوم العقلية التي أمَّ فيها الشيخ السعدُ علماءَ عصره ومَنْ جاء بعده ، **وبهٰذا تعرفُ سرَّ الفتوح الذي رُوِيَ في مبشرةٍ نبويّة في هٰذه العلوم** ، مع وسْمِ الإمام ابتداءً بطرَفٍ من البلادة ، فلا عجبَ أن يكون الرجلُ رأساً في علم وليس له نصيبٌ من آخر[1] ، فسبحانَ من بيده ملكوت كلِّ شيء !

مبشِّرة نبويَّة في الفتوح بالعلوم العقليَّة :

نقل المؤرِّخُ ابن العماد الحنبليُّ في « شذرات الذهب » حكاية عن ابتداء طلب السعد للعلوم العقلية عند العلامة العضد ، قال : (وحكىٰ بعضُ الأفاضل : أنَّ الشيخ سعد الدين كان في ابتداء طلبه بعيدَ الفهم جدّاً ، ولم يكن في جماعة العضد أبلدُ منه ، **ومع ذلك فكان كثيرَ الاجتهاد ، ولم يؤيسْهُ جمودُ فهمه من الطلب** ، وكان العضدُ يضرِبُ به المثلَ بين جماعته في البلادة .

فاتَّفق أن أتاهُ إلىٰ خلوته رجلٌ لا يعرفُهُ ، فقال له : قمْ يا سعدَ الدين لنذهب إلى السير ، فقال : ما للسيرِ خلقتُ ، أنا لا أفهمُ شيئاً مع المطالعة ، فكيف إذا ذهبت إلى السير ولم أطالع ؟! فذهب وعاد ، وقال له : قمْ بنا إلى السير ، فأجابَهُ بالجواب الأول ، ولم يذهبْ معه ، فذهبَ الرجل وعاد ، وقال له مثلما قال أولاً ، فقال : ما رأيتُ أبلدَ منك ! ألم أقل لك : ما للسير خلقتُ ؟!

فقال له : رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يدعوكَ ، فقام منزعجاً ولم ينتعلْ ،

---

(1) هٰذا شيخ النحاة العلامة أبو حيان ينقل في « البحر المحيط » (١/٢١٥) كلاماً في علوم الصوفية ، ثم يقول : (**وهو كلام غريب جداً ، بعيد عمَّا تكلم عليها به أهل اللغة والعربية ، وحديث هٰؤلاء المنتمين إلىٰ هٰذه العلوم لم يفتح لي فيه ببارقة ، ولا ألممتُ فيه إلى الآن بغادية ولا طارقة**) .

بل خرجَ حافياً حتىٰ وصلَ به إلىٰ مكان خارج البلد به شجيراتٌ ، فرأى النبيَّ صلى الله عليه وسلم في نفرٍ من أصحابه تحت تلك الشجيراتِ ، فتبسَّمَ له وقال : نرسل إليك المرة بعد المرة ولم تأتِ ؟!

فقال : يا رسولَ الله ؛ ما علمتُ أنَّك المرسِلُ ، وأنت أعلمُ بما اعتذرتُ به من سوء فهمي وقلَّةِ حفظي ، وأشكو إليك ذلكَ .

فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : **افتحْ فمَكَ** ، **وتفلَ له فيه** ، **ودعا له** ، ثم أمرَهُ بالعود إلىٰ منزلِهِ ، وبشَّرَهُ بالفتح ، فعاد وقد تضلَّعَ علماً ونوراً .

فلمَّا كان من الغد أتىٰ إلىٰ مجلس العضد وجلسَ مكانه ، فأورد في أثناء جلوسِهِ أشياءَ ظنَّ رفقتُهُ من الطلبة أنَّها لا معنىٰ لها ؛ لما يعهدون منه ، فلمَّا سمعها العضد بكىٰ ، وقال :

أمرُكَ يا سعدَ الدين إليَّ ؛ فإنَّك اليومَ غيرُك فيما مضىٰ ! ثم قام مِنْ مجلسه وأجلسَهُ فيه ، وفخَّم أمرَهُ من يومئذ)[1] .

---

(١) شذرات الذهب (٥٤٨/٨) ، وما أشبه هـٰذه الحادثة بخبر سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه الذي رواه البخاري (١١٩) عنه أنه قال : قلت : يا رسول الله ؛ إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه ، قال : « ابسطْ رداءَكَ » ، فبسطته ، قال : فغرف بيديه ، ثم قال : « ضُمَّهُ » فضممتهُ ، فما نسيتُ شيئاً بعده .
وقد وقع مثل هـٰذه الحكاية للإمام أحمد بن إسماعيل الطالقاني الشافعي ؛ إذ قال الإمام ابن السبكي في ترجمته في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٩/٦) : (وأطال ابن النجار في ترجمته والثناء علىٰ علمه ودينه ، وروىٰ بإسناده حكاية مبسوطة ذكر أنه عرَّبها من العجمي إلى العربية ، حاصلها : أنَّ الطالقاني حكىٰ عن نفسه : أنه كان بليد الذهن في الحفظ ، وأنه كان عند الإمام محمد بن يحيىٰ في المدرسة ، وكان من عادة ابن يحيىٰ أن يستعرض الفقهاءَ كل جمعة ، ويأخذ عليهم ما حفظوه ، فمن وجده مقصراً أخرجه ، فوجد الطالقاني مقصراً فأخرجه ، فخرج في الليل وهو لا يدري إلىٰ أين يذهب ، فنام في أتُّون حمام ، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فتفل في فمه مرتين، وأمره بالعود إلى المدرسة، فعاد ووجد الماضي محفوظاً، واحتدَّ ذهنه جداً.
قال : فلما كان يوم الجمعة ، وكان من عادة الإمام محمد بن يحيىٰ أن يمضي إلىٰ صلاة الجمعة=

شيوخه، وطلبه للعلم

كان للشيخ السعد تَطوافةٌ علمية واسعةُ الرقعة ؛ ابتدأَتْ من وسط بلاد خراسان إلى الشمال الشرقي منها وصولاً إلىٰ جرجانيةَ ، وإلى الجنوب الغربي وصولاً لشيراز ، ليضع عصا التَّرحال في سمرقندَ عاصمةِ التيموريين ، رحلةٌ بعيدةُ الشُّقة ، لم تكن لطلبِ العلم فحَسْبُ ، بل كانت إلىٰ ذلك محطاتٍ استمهلَ فيها الأيام بمفارقة الخلان ليُسطِّرَ كُتبَهُ الأصوليَّةَ التي ستُشرِّق وتُغرِّبُ في عصره قبل لاحقاتِ العصور ، وتتلقَّفَها منتفعةً أيدي النهمينَ من طلبةِ العلم كما سترىٰ .

وقد أخذ العلامةُ السعد عن كبراء علماءِ أهل عصره ، **ذاك العصر الذي أُفعِمَ بالتحقيق والتدقيق** ، وسبرِ التفاصيل وأسرِها بقيود الضوابط والقواعد ، والتباري في التآليفِ والتصانيف المدرَّجة ؛ من لطائف المتون إلىٰ رحائبِ الشوارح ، ليصيرَ الشيخ التفتازانيُّ أحدَ أعلام هـٰذه الأعوام ؛ بما نهلَ وعلَّ ، من الشيوخ الكمَّل .

ولعلَّ أبرزَ العمائم التي حملَ عنها ، وترسَّمَ خطاها . . علامةُ زمانه **القاضي عبد الرحمـٰن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي المطرِّزي البَكْري** ، ولعلَّه رحلَ إليه إلىٰ مدينة سلطانيةَ [1] ، وأخذَ عنه عين العلوم التي صار إماماً فيها .

= في جمع من طلبته ، فيصلي عند الشيخ عبد الرحمـٰن الأكَّاف الزاهد ، قال : فمضيت معه ، فلما جلس مع الشيخ عبد الرحمـٰن تكلم الشيخ عبد الرحمـٰن في شيء من مسائل الخلاف والجماعة ساكتون تأدباً معه ، وأنا لصغر سني وحدة ذهني أعترض عليه وأنازعه ، والفقهاء يشيرون إليَّ بالإمساك وأنا لا ألتفت ، فقال لهم الشيخ عبد الرحمـٰن : دعوه ؛ فإن هـٰذا الكلام الذي يقوله ليس هو منه ، إنما هو من الذي علمه ! قال : ولم يعلم الجماعة ما أراد ، وفهمت أنا وعلمت أنه مكاشف) ، فلا مدعاةَ بعد هـٰذا للجلبة التي أثيرت حول قصة العلامة السعد رحمه الله تعالىٰ ونعتِها بأنها مصطنعة .

(١) قريبة من زنجان ، وتليها مدينة أبهر ، وهي اليوم في إيران .

قال الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية » عن العلامة العضد : (كان إماماً في المعقولات ، عارفاً بالأصلين والمعاني والبيان والنحو ، مشاركاً في الفقه ، له في علم الكلام : كتاب « المواقف » وغيرها ، وفي أصول الفقه : « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفي المعاني والبيان : « القواعد الغياثية » ، وكانت له سعادة مفرطة، ومال جزيل، وإنعام علىٰ طلبة العلم ، وكلمة نافذة)[1] .

ومن نظر في تآليف الشيخ السعد يعلم أثرَ العضد في نفسه ، وقد صدقَ رحمه الله تعالىٰ حينما قال فيه معترفاً بفضلِهِ عليه : (**واعلمْ** : أنَّ الشارح المحقِّق قد بلغ في تحقيق مباحث القياس سيما الاعتراضات كلَّ مبلغ ، نسخاً منه لشريعة الشارحينَ ؛ في تطويل الواضحات ، والإغضاءِ عن المعضلات ، والاقتصار علىٰ إعادة المتن حيث لا سبيلَ إلىٰ نقْلِ ما في المطولات ، **فلم يبقَ لنا سوى اقتفاءِ آثاره ، والكشفِ عن خبيئاتِ أسرارِهِ ، بل الاجتناءِ من بحارِ ثمارِهِ ، والاستضاءةِ بأنواره**)[2] ، وهي كلمةٌ معترفة بالسبْقِ والفضل ، ممزوجةٌ بالأدبِ الجمِّ والحياء من الماضين من أهل العلم ، وبها تعلمُ أنَّ العلامة السعد بالعلامة العضد قد تخرَّج ، وبوراثة علمِهِ قد عُرِف .

ثم كنْ من هـٰذه الكلمةِ علىٰ ذكرىٰ حينما تطالعُ سطوراً للإمام التفتازانيِّ فيها استدراكاتٌ علىٰ ما كتبَ شيخُهُ الإمام عضدُ الملَّة والدين ، **واجعلْ هـٰذه المخالفاتِ من باب الرأي والاختيار فيما فيه سَعةٌ** ، **أو أنَّها تنبيهٌ علىٰ وهمٍ هو لازمُ طبع البشر** ، **أو هي لفتُ نظرٍ لما سبقَ به القلم** ، فإنَّك سترىٰ في « شرح العقائد النسفية » الذي بين أيدينا اختياراتٍ خالفَ فيها شيخَهُ العضد ، **ومع هـٰذا لم يَفُهْ**

---

(١) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١٠/ ٤٦) .

(٢) كذا في « حاشية العلامة السعد علىٰ شرح العلامة العضد لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب » (٣/ ٤٧٤) .

باسمه ، وإلىٰ جانبها موافقات ليست باليسيرة كان معه فيها مخالفاً الجمهورَ .

توفي العلامة العضدُ مسجوناً بقلعة دِرَيْمِيانَ سنة (٧٥٦ هـ) ، وكان قد غضب عليه صاحب كرمان ، فحبسَهُ بها إلىٰ أن ماتَ رحمه الله تعالىٰ .

ومن شيوخه أيضاً : العلامة المتكلم قطب الدين محمد ـ وقيل : محمود ـ ابن محمد الرازي المعروف بالتحتاني[١] ، وهو إمام مُبرِّزٌ في المعقولات ، وعلومُهُ التي كان إماماً بها هي بعينها العلومُ التي صار مثلُها للإمام السعد .

وقد اجتمع به الإمامُ ابن السبكي ، ووقع بينهما سجالٌ في العلم ، قال : (وردَ إلىٰ دمشق في سنة ثلاث وستين وسبع مئة ، وبحثنا معه ، فوجدناه إماماً في المنطق والحكمة ، عارفاً بالتفسير والمعاني والبيان ، مشاركاً في النحو ، يتوقَّدُ ذكاء ، وله على « الكشاف » حواشٍ مشهورة ، و« شرحُ الشمسية » في المنطق)[٢] .

تُوفِّي العلامة القطب التحتانيُّ بدمشق سنة (٧٦٦ هـ) ودفن بسفح جبل قاسيون[٣] ، وهو يومَها أحدُ الأفراد في الأصلين والعربية والفقه الشافعي .

ومن جملة الأقران الذين استفادَ منهم علامتنا السعد : ضياء الدين ، عبد الله بن سعد الله بن محمد بن عثمان القزويني القرمي العفيفي الشافعي ، وهو واحدٌ من تلامذة القاضي عضد الدين الإيجي ، ويظهر أنه ممَّن فاقَ أقرانه في حلقة العضد ، وتقدَّمَ في السنِّ على السعد ، فكان هٰذا مدعاةَ مشيختِهِ عليه .

---

(١) لُقِّبَ بهٰذا : تمييزاً له عن آخر يلقب بالقطب كان ساكناً معه في أعلى المدرسة ، وانظر « بغية الوعاة » (٢/ ٢٨١) ، و« شذرات الذهب » (٨/ ٣٥٥) ، وقد ذكر الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر » (١/ ٣٩٠) أخذ السعد عنه .

(٢) كذا في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٩/ ٢٧٥) .

(٣) انظر « شذرات الذهب » (٨/ ٣٥٦) .

قال الإمام السيوطي : (وتقدم في العلم قديماً ؛ حتىٰ كان الشيخُ سعدُ الدين التفتازاني أحدَ من قرأ عليه !)[1] .

وهـٰذا العَلَمُ كان واحداً من شيوخ الحافظ وليِّ الدين أبي زرعة بن الحافظ العراقي ، وقد ترجم له ترجمة لطيفةً يظهر منها ودُّهُ له وحبُّهُ ، فقال : (الإمام العلامة المفنن ، مفتي المسلمين ، ضياء الدين) ، ثم ذكر أَنَّهُ من سلالة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه ، **وأَنَّهُ شافعيُّ المذهب** ، ثم قال : (وكان إماماً عالماً بالتفسير والفقه والأصلين والعربية والمعاني والبيان ، يُقرئُ الكتب المشهورة من غير مراجعة) .

ثم نقل عنه كلمةً أُوثر إيرادها ليُبتنىٰ عليها ما ستنظرُ فيه من مذهبية علامتِنا السعد ، قال الحافظ : (وأخبرني أَنَّهُ كان يفتي في بلدهم **علىٰ مذهب أبي حنيفة أيضاً** ، وكان يستحضره ، وكان يقول : « **أنا حنفيٌّ في الاعتقاد والعبادات** ، ربَّاني أبي علىٰ ذلك » ، ولذلك كان لا يرفعُ يديه في ركوع الصلاة وسجودها ، وكان ديِّناً خيِّراً ، سليمَ الصدر ، حسن الشكل ، له لحيةٌ تملأ وجهَهُ وتمتدُّ إلىٰ قريب من سرَّته ، وكان فيه رفقٌ وإحسان ، وله تهجُّد وأوراد ، لم يقطعْ ورده ولا ليلة موته علىٰ ما بلغني)[2] .

ونُقلَ عنه أنه كان يقول : (أنا حنفيُّ الأصول ، شافعيُّ الفروع)[3] .

توفي الشيخ ضياء الدين في القاهرة سنة (٧٨٠ هـ) .

---

(١) كذا في « بغية الوعاة » (٢/ ١٣) ، وانظر « إنباء الغمر » (١/ ٢٨٣) ، و« شذرات الذهب » (٨/ ٤٥٩) .

(٢) كذا في « ذيل العبر » لابن العراقي (٢/ ٤٧٩) .

(٣) كذا في « بغية الوعاة » (٢/ ١٣) ، و« شذرات الذهب » (٨/ ٤٥٩) .

إمامة العلامة السعد في مذهبي الشافعية والحنفية

كان الشيخ السعدُ إماماً في مذهبي أبي حنيفةَ والشافعي ، فترىٰ بين تلامذته أعلاماً من الشافعية والحنفية ، **هـٰذه الإمامةُ هي التي نشأ عنها الاضطرابُ في كونه شافعياً أو حنفياً** ، وهـاأنت ذا ترىٰ في ترجمة العلامة ضياء الدين كيف كان إماماً فيهما أيضاً ، وهو شيخُ علامتنا السعد ، وما نُقلَ عنه من الاختلافِ لا داعيَ أن يكون سبباً لتصييرِهِ لمذهبٍ دون مذهب ، **وما العجبُ أن يتربَّعُ مثلُ السعد علىٰ عرشِ الإمامة في هـٰذينِ المذهبين وهو من هو في علمِ الأصول** ؟!

وكأنَّ الإمام السعد أراد أن يترك لقُرَّاء كُتبه أُحجيَّةً ولُغَّيزىٰ في معرفةِ مذهبه ؛ فبينما ترىٰ له تصريحاً بانتسابه إلىٰ مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة في « التلويح » مثلاً.. ترىٰ بعضَ أعلام مؤرِّخي الحنفية وفقهائِهم لا ينسبونه لمذهبهم ، **بل يُصرِّحون بشافعيَّته ؛ منهم** :

العلامة أبو البقاء الكفوي : فقد ترجمَ له ترجمةً عارضة في « طبقاته » ضمن ترجمته للسيد السند الشريف الجرجاني الحنفي ، فذكر أنه من الشافعيَّة[1] .

العلامة محمد عبد الحي اللكنوي : فلم يترجم له في « الفوائد البهية » وهو كتاب في طبقات الحنفية ، بل تبع أصل كتابه « كتائبَ أعلام الأخيار » فترجم له عرضاً عند ترجمته للسيد الشريف الجرجاني ، ونبَّهَ علىٰ غِرَّة من جعله حنفياً فقال : (**واعلم** : أنَّهم اتفقوا علىٰ كون السيد عليِّ الشريف حنفيّاً ، ولم أرَ من ذكره من الشافعية ، واختلفوا في وصف معاصره وخصمه سعد الدين التفتازاني ؛

---

(١) انظر « كتائب أعلام الأخيار » مخطوط مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بإيران (٢ / ق ١٤٤) ، ونقله عنه أيضاً العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٣٥) .

فطائفة جعلوه حنفياً ؛ **اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي**) .

العلامة حسن جلبي الفناري الحنفي : قال العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » : (ذكر في بحث متعلقات الفعل من « حواشيه على المطول شرح تلخيص المفتاح » أنَّ الشارح **شافعيٌّ**)[1] .

الحافظ الزبيدي : حيث قال في « إتحاف السادة المتقين » مُعلِّقاً علىٰ ما ذهب إليه العلامة السعد من لعن يزيد : (انظر هـٰذا الكلام من هـٰذا المحقِّق ، **مع أنه من كبار أئمَّة الشافعية** ، وقواعدُ مذهبه تقتضي عدم اللعن)[2] .

ومع هـٰذا نجدُ من الحنفيَّة من جرَّهُ إلىٰ صفِّهِ **وقال بحنفيَّته** ؛ كالعلامة ابن قطلوبغا ، وابن نجيم ، والكستلي ، وملا علي القاري ، بل من الشافعيَّة من قال بذلك أيضاً ؛ كالسيوطي مثلاً[3] ، **ومنهم من قال بشافعيَّته** ؛ كالحافظ السخاوي ؛ حيث قال في « وجيز الكلام » : (يغلب علىٰ ظنِّي أنه كان **شافعيّاً**)[4] ، وكالعلامة الغزي في « ديوان الإسلام » ؛ حيث قال : (العالم العلامة المحقق المدقق البليغ الشيخ سعد الدين **الشافعي**)[5] .

وهـٰذا التنازعُ دالٌّ علىٰ وجود قرائنَ عند المختلفين تقضي بالحكم بما ذهبوا إليه ؛ من عباراتٍ مدونة ، أو فتاوىٰ مسموعة ، أو هيئات في العبادات ، أو إفراد تآليف معينة ، أو منصبٍ كان تقلَّدَهُ[6] ، **ومع هـٰذا ترى الحاكم عليه بمذهب يقرُّ**

---

(١) الفوائد البهية (ص ١٣٥) .

(٢) إتحاف السادة المتقين (٧/ ٤٨٩) .

(٣) كذا في « بغية الوعاة » (٢/ ٢٨٥) .

(٤) وجيز الكلام (١/ ٢٩٥) .

(٥) ديوان الإسلام (٣/ ٢٤) ، وكذا ذكر أنه شافعي القِنَّوْجيُّ في « أبجد العلوم » (ص٥٩٧) .

(٦) فليس في تقلُّده لقضاء الحنفية قطعٌ بحنفيَّته .

بإمامتِهِ في الآخر ، وقد قال العلامة الكفوي مع قوله بشافعيَّته : (ومع ذلك له آثارٌ جليلة في أصول الحنفيَّة)[1] .

أمَّا عن حقيقة مذهبه الذي كان يتعبَّدُ اللهَ تعالىٰ به . . فعسيرٌ الجزم به مع هٰذه العاصفة من الخلاف ، والخطبُ يسير ، وشرفُ المذهبين رفيع ، وطالعُ السعد سعدٌ .

مذهب العلامة السعد في أصول الدين

والكلام في هٰذا أيسرُ من الخلاف الذي قبلَهُ ؛ حيث إنَّ أشعريَّة السعد في كتاب « شرح العقائد » الذي بين أيدينا جليَّة ، وكذا في « شرح المقاصد » ، وهي أجلىٰ في لطيفته الجامعة المنعوتة بـ « تهذيب المنطق والكلام » ، وهي من خواتيم تآليفه ، وقد نصَّ علىٰ أشعريَّته إمامان جليلان ؛ هما الكمال بن الهمام ، والكمال بن أبي الشريف ؛ حيث قالا في كلٍّ من « المسايرة » و« المسامرة » ممزوجاً : (« حتىٰ قال بعضُ محقِّقي المتأخرين » أي : من الأشاعرة ، وهو المولىٰ سعد الدين في « شرح المقاصد »)[2] ، وأيضاً ممَّن صرَّح بأشعريَّته العلامة عبد العزيز الفرهاري ، ذكر ذلك في مواضع من حاشيته « النبراس »[3] .

لٰكنَّ نقْلَهُ الفاشي عن العلامة نور الدين الصابوني من كتابيه « الكفاية » ومختصره « البداية » ، والعلامة أبي المعين النسفي من « تبصرة الأدلة » و« بحر الكلام » . . كان سبباً لحكم بعضِ أهل العلم عليه بكونه ماتريدياً ، بل بعضهم

---

(١) كذا في « الفوائد البهية » (ص ١٣٥) نقلاً عنه .

(٢) المسامرة في شرح المسايرة (٢/ ٦٠) .

(٣) كقوله في « النبراس » (ص ٢٨٩) : (وذهب محققوهم ـ يعني : الأشاعرة ـ كالشارح رحمه الله . . .) ، وانظر ما كتبه (ص١٦٧ ، ٢٦٢ ، ٣٠٣ ، ٣٣٥ ، ٣٤٦ ، ٣٩٢) .

جعل شرحه لـ « العقيدة النسفية » دليلاً علىٰ ماتريديَّته ! وهـٰذه غفلةٌ عن سببِ اختيار هـٰذا المتن بالذات للشرح ؛ إذ اختارَهُ ـ كما صرَّحَ هو به ـ لكونه مُنقَّحاً مهذَّباً ، حسنَ الترتيب والتبويب ، حتىٰ قال العلامة الفرهاري في « النبراس » وهو يُبيِّن أنَّ العلامة السعد لا يقول بصفة التكوين : (فيه إشارةٌ إلىٰ أنَّ مختار الشارح رحمه الله مذهبُ المصنف ، وعندنا فيه نظر ؛ بل مختارُهُ مذهب الأشعري كما صرَّح به في هـٰذا الشرح وغيره ، ولـٰكن مشىٰ ها هنا علىٰ ما يلائم تفسير كلام المصنف رحمه الله)(١) .

ولا يبعدُ أن يكون قد لاحظَ ذيوعَ كتاب « العقائد النسفية » وانتشارَهُ أيضاً في الصُّقع الذي هو فيه ، وأنت تعلم أنَّ شرحَ الإمام الرازي لـ « عيون الحكمة » لم يصيِّرْهُ فيلسوفاً ، وكذا شرحه لـ « الإشارات والتنبيهات » ، وحاشيةُ النصير الطوسي لم تصيِّرْهُ سُنِّيّاً ، ولـٰكنَّها شرعةُ العلم التي تجمعُ ، وتذوبُ فيها عصبيةُ التمذهب لجلاء الحقِّ ، لا بمعنى الرضا بكلِّ ما فيها ، فكم في هـٰذه الكُتب من مخالفاتٍ لأصولها ، وكذا قُلْ في شرح السعد لـ « النسفية » .

ولتعلمْ ابتداءً أنَّهُ لا يُتصوَّر ألبتة تقليدٌ لمحقِّقٍ بل لطالبِ حذقٍ في أصول الدين ، تعرفُ هـٰذا بالتعرُّف علىٰ حقيقة المذهب الاعتقادي ، وإليك في تحرير هـٰذا كلاماً بديعاً دقيقاً مُحرَّراً لحجَّة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله تعالىٰ ؛ فقد قال في خاتمة كتابه « ميزان العمل » :

(الناس فيه ـ يعني : المذهب ـ فريقان :

فريقٌ يقول : المذهبُ اسم مشتركٌ لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصَّبُ له في المباهاة والمناظرات .

---

(١) النبراس (ص ٣٠٣) .

والأخرىٰ : ما يُنطَقُ به في التعليمات والإرشادات .

والثالثةُ : ما يعتقدُهُ الإنسانُ في نفسه ؛ ممَّا ينكشفُ له من النظريات .

ولكلٍّ كامل ثلاثةُ مذاهب بهٰذا الاعتبار .

فأمَّا المذهبُ بالاعتبار الأول : فهو نمطٌ واحد ، وهو مذهبُ الآباءِ والأجداد ، أو مذهبُ المعلِّم ، أو مذهب أهل البلد الذي فيه النشْءُ : وذلك يختلفُ بالبلاد والأقطار ، ويختلفُ بالمعلِّمين ؛ فمن وُلِدَ في بلاد المعتزلة أو الأشعريَّة ، أو الشافعيَّة أو الحنفيَّة . . انغرسَ في نفسه منذ صباه التعصُّبُ له ، والذبُّ دونَهُ ، والذمُّ لما سواه ، فيقال : هو أشعريُّ المذهب أو معتزليٌّ ، أو شافعيٌّ أو حنفي ، ومعناه : أنه يتعصَّبُ له ؛ أي : ينصرُ عصابته المتظاهرين بالموالاة فيه ، ويجري ذلك مجرىٰ تناصرِ القبيلة بعضِهم لبعض .

ومبدأُ التعصب : حرصُ جماعة علىٰ طلب الرئاسة باستتباع العوامِّ ، ولا تنبعثُ دواعي العوامِّ إلا بجامع يحملُ على التظاهر والتناصر ، فجُعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً ، فانقسمَ الناس فرقاً ، وتحرَّكت غوائلُ الحسد والمنافسة ، فاشتدَّ تعصُّبهم ، واستحكمَ به تناصرهم .

وفي بعض البلاد لمَّا اتَّحدَ المذهب ، وعجز طلابُ الرئاسة عن الاستتباع . . وضعوا أموراً وخيَّلوا وجوبَ المخالفة فيها والتعصُّبِ لها ؛ كالعَلَم الأسودِ والعَلَم الأحمر ، فقال قومٌ : الحقُّ هو الأسود ! وقال آخرون : الحقُّ هو الأحمر ! وانتظم مقصود الرؤساء في استتباع العوامِّ بذلك القدر من المخالفة ، وظنَّ العوامُّ أنَّ ذلك مهمٌّ ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضَهم في الوضع[1] .

---

(١) وهٰذا المعنىٰ للمذهب لو أردنا فهمه في أصول الدين ، وأردنا التعرف على المنصبغين به . . سنرىٰ أنه يكون في صفوف المقلِّدين الذين اختلف الأصوليون في إيمانهم ، وحقَّق الماتريدية =

المذهبُ الثاني : ما ينطقُ به في الإرشاد والتعليم لمَنْ جاء مستفيداً مسترشداً : وهـٰذا لا يتعيَّنُ علىٰ وجهٍ واحد ، **بل يختلف بحسَبِ المسترشد** ، فيناطقُ كلَّ مسترشد بما يحتمله فهمُهُ ؛ فإن وقعَ له مسترشد تركي أو هندي ، أو رجل بليدٌ جلفُ الطبع ، وعلم أنَّهُ لو ذكر له أنَّ الله تعالىٰ ليس ذاتُهُ في مكان ، وأنه ليس داخلَ العالم ولا خارجَهُ ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ؛ لم يلبثْ أن ينكرَ وجود الله تعالىٰ ، ويكذب به.. فينبغي أن يُقرِّرَ عنده أنَّ الله تعالىٰ على العرش ، وأنَّهُ ترضيه عبادةُ خلقه ، ويفرحُ بها ، فيثيبهم ويدخلهم الجنةَ عوضاً وجزاء !

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحقُّ المبين ، ويكشف.. فالمذهبُ بهـٰذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كلِّ واحد علىٰ حسب ما يحتمله فهمُهُ[1] .

المذهبُ الثالث : ما يعتقدُهُ الرجلُ سرّاً بينه وبين الله تعالىٰ ، لا يطلعُ عليه غيرُ الله تعالىٰ[2] ، ولا يذكرُهُ إلا مع مَنْ هو شريكٌ معه في الاطلاع علىٰ ما اطلع ، أو بلغ رتبةً يقبلُ الاطلاعَ عليه ويفهمه ؛ وذلك بأن يكون المسترشدُ

= ومحققو الأشاعرة نجاتهم ؛ لوجود التصديق الذي هو حقيقة الإيمان ، بل هو مذهب كثيرين من المتعلِّمين في المسائل التي تحتمل الخلاف الأصولي أيضاً ، وعلىٰ أي حالٍ نناىٰ بالشيخ السعد أن يتَّصفَ بهـٰذا المعنىٰ من معاني التمذهب الاعتقادي .

(١) ولا شكَّ أنَّ الغزالي واحدٌ ممَّن يقول بهـٰذا ، يعرف هـٰذا من طالع كتبه ، ويعرف حرصه علىٰ مطالعيه أيضاً ؛ فكم نطق بإمساك عِنان القلم عندما يشتدُّ سيره في مضايق المعرفة والمكاشفة ، ولا شكَّ أيضاً أنَّ العلامة السعد ممَّن يقول بهـٰذا ، ولا يبعدُ أن تكون تآليفه في العقيدة ولا سيما الشروح.. فيها نوعُ مسايرة لمتونها ، ومع هـٰذا يعود لما يراه ويعتقده في نفسه حقاً .

(٢) وأنَّىٰ لنا أن نعرف حقيقة مذهب العلامة السعد تفصيلاً بهـٰذا المعنىٰ ؟! بل لعلَّنا نضمر في أنفسنا ونحن لا نشعر عقائدَ هي غير العقائد التي تجري علىٰ ألسنتنا ونحسب أننا قائلون بها ونعتقدها ، وكم نطوي في ضمائرنا من اعتقادات تطولُ بها الأيام ، لنفجأ ساعةَ نظر وفكر ، أو ساعة توفيق ووهب ، أو ساعة صفاء بمجالسة الربَّانيين من عباد الله.. أنَّنا قد وهمنا ، أو أخطأنا فتجاوزنا أو قصَّرنا ، ومع هـٰذا فالله تعالىٰ أرحم بعباده ، وسلامة أصول الأصول علامة القبول .

ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقادٌ موروث نشأ عليه وعلى التعصُّب له ، ولم يكن قد انصبغَ به قلبه انصباغاً لا يمكنُ محوُهُ منه ، ويكون مثاله ككاغَدٍ كُتبَ عليه ما غاصَ فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بخرق الكاغد أو إحراقه ، فهٰذا رجلٌ فسد مزاجه ، ويُئِسَ من إصلاحه ؛ فإنَّ كلَّ ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرصُ علىٰ ألا يقنعَ بما يذكر له ويحتال في دفعه ، ولو أصغىٰ غاية الإصغاء ، وانصرفت همَّتُهُ إلى الفهم . . لكان يشكُّ في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعَهُ وألا يفهمَهُ ؟! **فالسبيل مع مثل هٰذا أن يسكت عنه ، ويترك علىٰ ما هو عليه** ، فليس هو بأول أعمىٰ هلك بضلاله .

فهٰذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثاني : وهم الأكثرون ، فيقولون : إنَّ المذهب واحد ، هو المعتقد ، وهو الذي ينطق به تعليماً وإرشاداً مع كل آدميٍّ كيفما اختلفت حاله ، وهو الذي يتعصَّب له ، وهو إما مذهبُ الأشعري أو المعتزلي أو الكرامي ، أو مذهبٌ من المذاهب)[1] .

وبعد هٰذا : لا داعي لحَجْر السعد في قمقمِ المذهبية الأصوليَّة ، والحكم عليه بماتريدية أو أشعرية ، وإنِّي لأعلم أنَّ قائلاً سيقول : أوَتمحىٰ مدرستانِ عريقتان لوهمٍ عارض ؟! أوَتعجزُ الأنظارُ عن الحكم علىٰ مؤلِّف بمعرفة حقيقةِ مذهبه بالنظر في كُتبه ؟!

والجواب على الجملة : لا ، بل كلُّ ذلك ممكنٌ ، ولٰكنَّ محقِّقاً فَحْلاً كالسعد لا يُقضىٰ عليه بهٰذه الموازينِ ، ولا تُكالُ عباراتُهُ بمكاييل القاصرين من أمثالنا ؛ فتحريراتُهُ واختياراته في كُتبه العقديَّة ، التي طوَّحت به بين الأشعرية

---

(١) ميزان العمل (ص ٣٠٤ـ٣٠٧) .

والماتريدية ، فحارَتْ معها ألسنةُ المختلفين في مذهبه العقدي . . ما هي إلا دليلٌ باهرٌ علىٰ علوِّ كعبه في هـٰذا الفنِّ ، وعتقِهِ من رقِّ التمذهب في أصول الدين ، أقصد المذهب الأول في كلام الحجة الغزالي ، فمثل السعد بتحقيقاته لا يجترئُ مجترئٌ علىٰ أسرِهِ في قيود طريقةٍ دون أخرىٰ ، وسبيل دون سبيل .

ومع هـٰذا كلِّه : تكاد تميلُ إلىٰ كونه في الأعمِّ الأغلب قد وافقَتِ اعتقاداتُهُ المدوَّنة في عموم كتبه الأصولية ما ذهبَ إليه الأشعريَّة[1] ، ولا تلازمَ بين الأصول والفروع ، فلو سلَّمنا بكونه حنفياً في الفروع والتعبُّدات . . فليس ببعيدٍ أن يكونَ أشعرياً في الأصول[2] ؛ إذ هـٰذا التلازمُ نشأَ عن طبيعة التعليم والقائمين عليه ، ومناهجه وكتبه المختارة ، وكم بين الشيوخ من يعلِّمُ مذهباً ويختارُ غيره ، وقلَّ أن تجدَ ماتريدياً خالصاً أو أشعرياً خالصاً ، وحسبُكَ بخلافاتهم ضمنَ المذهب الواحد .

ولعلَّ هـٰذه الكلمة التي هي نفثةُ مصدورٍ من علامتنا السعد في « شرح المقاصد » . . تفي ببيان ما سُطرَ تحت عنوان مذهبه الأصولي ، وإقصائِهِ عن قيودِ التبعيَّة المتوهَّمة من قبل القاصرين ؛ فقد قال : (وماتريد : من قرىٰ سمرقند ، وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين ـ يعني : الأشاعرة والماتريدية ـ اختلافٌ في بعض الأصول ؛ كمسألة التكوين ، ومسألة الاستثناء في الإيمان ، ومسألة إيمان المقلد ، وغير ذلك ، والمحققون من الفريقين : لا ينسبون أحدهما إلى البدعة والضلالة ، خلافاً للمبطلين المتعصبين ، حتىٰ ربما جعلوا الاختلاف في الفروع

---

(١) ومن عباراته الأشعرية الخالصة : ما قاله في « تهذيب المنطق والكلام » (ص ٩٠) : (فالإنسان مضطر في صورة مختار) .

(٢) وإنَّك لتجد في صفوف الحنفية والشافعية من هو ليس من أهل السنة أصلاً ، فضلاً عن التزام طريقة بحث ونظر واستدلال .

أيضاً بدعة وضلالة ؛ كالقول بحلِّ متروك التسمية عمداً ، وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين ، وكجواز النكاح بدون الولي ، والصلاة بدون الفاتحة ، ولا يعرفون أنَّ البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ، ولا دلَّ عليه الدليل الشرعي ، **ومن الجهلة من يجعل كلَّ أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة ، وإن لم يقم دليل علىٰ قبحه** ! تمسُّكاً بقوله عليه الصلاة والسلام : « إياكم ومحدثاتِ الأمورِ » ، ولا يعلمون أنَّ المراد بذلك : هو أن يجعل في الدين ما ليس منه ، عصمنا الله من اتباع الهوىٰ ، وثبتنا على اقتفاء الهدي بالنبي وآله)[1] .

سنوات النتاج ومخلفه العلمي

عاش علامتنا السعد ، حياةً كثيرةَ الأدِّ ، شديدةَ الكدِّ ؛ كالعرض لا يبقىٰ زمانينِ في محلٍّ ، فما إن حلَّ بلدة حتى ارتحل ، أنيسُهُ علمُهُ ، ورفيقاه صبرُهُ وحِلْمُهُ ، شكواهُ بين المَلَكينِ ، طوىٰ عليها جلبابَهُ ، فلم يفتح لأحدٍ إليها بابَهُ ، ولـٰكنَّ نفثةً سبقَتْ بها قصبةُ القلم ، أفشَتْ ما به ألمَّ ؛ حيث افتلتَتْ منه كلماتُ الأسىٰ في طالعة « الشرح المختصر » ، فدونك هـٰذه الصورة التي رسمتها يراعتُهُ في سطرينِ ، وهي تحكي حالهُ أيامَ تأليفه لهـٰذا الكتاب ؛ حيث قال :

مع جمودِ القريحة بصرِّ البليَّات ، وخمودِ الفطنة بصَرْصَرِ النكبات ، وترامي البلدانِ بي والأقطار ، ونبوِّ الأوطان عنِّي والأوطار ، حتىٰ طفقْتُ أجوبُ كلَّ أغبرَ قاتم الأرجاء ، وأحرِّرُ كلَّ سطرٍ منه في شطرٍ من الغبراء .

يوماً بِحُزوىٰ ويوماً بالعقيقِ وبالـ ... عُذيبِ يوماً ويوماً بالخليصاءِ[2]

---

(1) شرح المقاصد (٢/ ٢٧١) ، وهـٰذا كلام إمام مشرفٍ على المذهبين معاً .

(2) الشرح المختصر لتلخيص المفتاح (ص ٥) .

وقد تركَ الشيخ السعد وراءَهُ **مدرسة كلاميّة متكاملة المعالم** ، بدءاً من « تهذيب المنطق والكلام » مع تأخُّر تأليفه ، وانتهاءً بـ « شرح المقاصد » ، **وقد تلمذَ له أعلامٌ من الطلبة** ، من بينهم أسماء كبيرة ؛ **كالعلامة علاء الدين البخاري** ، **وحسام الدين الأبيوردي** ، **وعلاء الدين الرومي** ، **وحيدر الخوافي** ، **وشمس الدين الكريمي** ، وغيرهم[1] .

ولكنَّ الأثر التأليفي كان أكبرَ حجماً ، فكُتُبُ السعد دخلَتْ قديماً وإلىٰ يومنا هـٰذا في سلاسل تدريس العقيدة الإسلامية وعلوم البلاغة والعربية .

مؤلّفاته

الأمر الأهمُّ الذي تقفُ عليه مع تآليف السعد هو **تصدُّرها قائمة الكتب المعتمدة في الفنون التي صُنِّفَتْ فيها** ، فقد تنوَّعت تآليفُ علامتنا التفتازاني بتنوُّع العلوم التي أجادها وأتقنَها ؛ وهي في المنطق ، وعلم الكلام والعقائد ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، والبلاغة ، والنحو ، والصرف ، **وقِفْ علىٰ كلمة ابن خلدون في صفةِ تآليفه** ؛ **فهي ذهبٌ إبريز**[2] .

قال الحافظ ابن حجر : (وانتفعَ الناس بتصانيفه)[3] .

وقال فيه وفي تآليفه الحافظُ السخاوي : (صاحب التصانيف الشهيرة في المعقول والمنقول)[4] .

---

(١) انظر « التفتازاني وموقفه من الإلـٰهيات » (١/ ١٨٣) .

(٢) انظرها (ص ٤٤) .

(٣) كذا في « إنباء الغمر » (١/ ٣٩٠) .

(٤) كذا في « وجيز الكلام » (١/ ٢٩٥) .

وقال العلامة الكفوي : (اشتَهرت تصانيفُهُ في الأرض ، وأتَتْ بالطول والعرض)[1].

وقال العلامة الحجوي أيضاً : (الإمام العلامة في العلوم اللسانية والعقلية والأصلين والبيان وغيرها ، الذي سارَتْ تآليفه مسرى النورِ في الظلمة)[2].

وانظر خبرَهُ مع تيمور خان في انتشار تصانيفه[3].

وإليك ما يمكنُ القطع بنسبتِهِ من تآليفه التي سارَتْ مع الشمس[4] :

في علمي النحو والصرف :

ـ « **شرح تصريف العلامة الزنجاني** » : وعرف بـ « تصريف العزي » ، **وهو أوَّل تآليفه** ، وقد التمسَ العذر من قارئه فقال في فاتحته : (والمرجوُّ ممَّن اطلع فيه علىٰ عثرة : أن يدرأ بالحسنة السيئة ؛ فإنه أول ما أفرغته في قالب الترتيب والترصيف ، مختصراً في هـٰذا « المختصر » ما قرأته في علم التصريف)[5].

ـ « **إرشاد الهادي** » في علم النحو .

في علم الفقه والفتاوىٰ :

ـ « **المفتاح** » في فروع الفقه الشافعي ، ويُسمَّىٰ بـ « مفتاح الفقه » ، وقد أتمَّهُ من بعده حفيده .

ـ « **شرح تلخيص الجامع الكبير** » في الفقه الحنفي ، ويُسمَّىٰ بـ « مختصر شرح

---

(١) نقله عنه العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٣٦) .
(٢) انظر « الفكر السامي » (٢/ ٤١٣) .
(٣) انظره (ص ٤٤) .
(٤) وثَمَّ تآليفُ عديدة نُسبت للعلامة السعد ؛ بعضها في حيز الشكِّ ، والآخر مقطوعٌ بنفيه عنه ، وانظر بحثاً قيِّماً في هـٰذا في « التفتازاني وموقفه من الإلـٰهيات » (١/ ٢٤١) .
(٥) شرح تصريف العزي (ص ٦٩) ، وعبارته هنا توحي بأنه نظر فيه بأخرة ، والله أعلم .

تلخيص الجامع الكبير »، و«الجامع الكبير» من كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني.

ـ « فتاوى الحنفية » .

في علم التفسير :

ـ « حاشية علىٰ تفسير الكشاف » ، وصل فيها إلىٰ سورة (الفتح) .

في علم أصول الفقه :

ـ « التلويح شرح التوضيح شرح التنقيح » ، والحقُّ أنَّهُ شرح للكتابين معاً ، وكلاهما للمحبوبي الملقب بصدر الشريعة .

ـ « حاشية علىٰ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب » ، وهو « شرح مختصر أصول الفقه » ، وأصلُ مختصر ابن الحاجب هو كتاب « منتهى السول والأمل ، في علمي الأصول والجدل » له أيضاً .

في علوم البلاغة :

ـ « شرح تلخيص المفتاح » المعروف بـ« المطوَّل » .

ـ « مختصر شرح تلخيص المفتاح » ، ويعرف أيضاً بـ« الشرح المختصر » ، و« الشرح الثاني » ، و« مختصر المعاني » تمييزاً له عن غيره من المختصرات.

ـ « شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم » في علمي المعاني والبيان .

في المنطق وعلم الكلام والعقائد :

ـ « المقاصد » في علم العقيدة والكلام[1] .

ـ « شرح المقاصد » .

---

(١) وبعض الفهرسات ذكرته بـ« مقاصد الكلام » أو « مقاصد الطالبين » ، ولم يثبت المؤلف سوى المذكور أعلاه .

ـ « شرح العقائد النسفية » ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا .

ـ « رسالة الإيمان » ، ذكرها العلامة الفرهاري في « النبراس »[١]

ـ « تهذيب المنطق والكلام » ، وهو من أواخر تصانيفه ، وله به عنايةٌ كبيرة ، وسمَّاه بـ « غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام » .

ـ « شرح الشمسية » في المنطق ، ويعرف بـ « السعدية » .

ـ « شرح البردة » ، شرح فيه القصيدة الذائعة الصيت للإمام البوصيري .

تأريخٌ لبعض تآليف العلامة السعد :

وهـٰذا التأريخُ يظهر لنا الأطوارَ العلمية والنضوج المعرفي في حياة الإمام التفتازاني ، قال العلامة اللكنوي رحمه الله تعالىٰ في « الفوائد البهية » : (وذكر ابن الخطيب قاسم الرومي في « روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار » ، والكفوي وغيرهما : أنَّ التفتازاني ولد سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة ، وفرغ من تصنيف « شرح الزنجاني » حين بلغ عمرُهُ ستَّ عشرة سنة في شعبان سنة « ٧٣٨هـ »[٢] ، ومن « شرح التلخيص المطول » في صفر سنة « ٧٤٨هـ » بهراةَ[٣] ، ومن « اختصاره » سنة « ٧٥٦هـ » بغجدوان ، ومن « شرح الرسالة الشمسية » في جُمادى الآخرة سنة « ٧٥٧هـ » بمزارجامَ ، ومن « التلويح » في ذي القعدة سنة « ٧٦٨هـ » بكلستان وتركستان[٤] ، ومن « شرح عقائد النسفي » في شعبان سنة

---

(١) النبراس (ص ٥٥٤) .

(٢) هـٰكذا نقلوا ، وما ذكره المؤلِّف فيه (ص ٦٩) : أنه أول ما أفرغه في قالب الترتيب والترصيف ، ولم يذكر سنَّهُ يومئذ .

(٣) فكان عمرُهُ يومها قرابة العشرين عاماً ، وهـٰذا أعجب من « شرح الزنجاني » لمن نظر فيه ، ولله في خلقه شؤون .

(٤) يجب التنبُّه إلىٰ أن العلامة السعد نفسه نصَّ أنه انتهىٰ من تأليفه هـٰذا سنة (٧٥٨ هـ) في خاتمته .

« ٧٦٨هـ » ، ومن « حاشية شرح مختصر الأطول » سنة « ٧٧٠هـ » ، ومن رسالة « الإرشاد » سنة « ٧٧٤هـ » بخوارزمَ ، ومن « مقاصد الكلام » و« شرحه » في ذي القعدة بسمرقندَ سنة « ٧٨٤هـ » ، ومن « تهذيب المنطق والكلام » في رجب سنة « ٧٨٩هـ » ، ومن « شرح المفتاح » في شوال من السنة المذكورة ، كلُّها بسمرقندَ ، وشرعَ في تأليف « الفتاوى الحنفية » يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة « ٧٦٩هـ » بهراةَ ، وفي تأليف « مفتاح الفقه » سنة « ٧٧٢هـ » ، وفي « شرح تلخيص الجامع الكبير » سنة « ٧٨٦هـ » ، كلُّها بسَرْخسَ ، وفي « شرح الكشاف » في الثامن من ربيع الآخر سنة « ٧٨٩هـ »)[١] .

العلامة السعد والسيد الشريف الجرجاني

كان بين هٰذين العَلَمينِ نسبةٌ إضافية ذهنية عُرفية ؛ فلا تكاد تذكرُ أحدَهما حتىٰ يسبقَ إلى الذهن ذكرُ الآخر ، والعلمُ رحمٌ بين أهله ، ولا يعرفُ أقدارَ الرجالِ إلا الرجالُ ، وقد نقلَ العلامة اللكنوي عن العلامة الكفوي أنه قال وهو يتحدَّثُ عن رابطة السيد الشريف بالإمام السعد : (حتىٰ إنَّ السيد الشريف في مبادئ التأليف وأثناء التصنيف كان يغوصُ في بحار تحقيقه وتحريره ، ويلتقطُ الدُّررَ من تدقيقه وتسطيره ، **ويعترف برفعة شأنه وجلالته** ، **وقدر فضله وعلو مقامه** ، إلا أنه لما وقع بينهما المشاجرةُ والمنافرة بسبب ما سبق في مجلس تيمور من المباحثة والمناظرة والمجادلة والمكابرة . . لم يبقَ الوفاق ، والتزم تزييفَ كلِّ ما قال ، **وكلاهما من الفضلاء في الورىٰ تُضرَبُ بهما الأمثال**)[٢] .

---

(١) الفوائد البهية (ص ١٣٦) .

(٢) انظر « الفوائد البهية » (ص ١٣٦) .

ثناءات أهل العلم عليه

كان العلامة السعد ذا مكانة وهيبة في قلوب الخاصة والعامة ، عدا هٰذا الأمر إلىٰ أصحاب السلطنة والنفوذ حينما عرفوا له فضله وعلمه ، **يدلُّكَ علىٰ هٰذا** : ما حكى المولى الكورانيُّ للسلطان محمد الفاتح يوماً ممَّا يضمُّ خبر السعد حيث قال : (إنَّ الأمير تيمور خان أرسلَ بريداً لمصلحة وقال له : إن احتجت إلىٰ فرس خذ فرسَ كلِّ مَنْ لقيتَهُ وإن كان ابني شاه رخ ، فتوجَّهَ البريدُ إلىٰ ما أُمِرَ به ، فلقي المولىٰ سعد الدين التفتازاني وهو نازلٌ في موضع قاعدٌ في خيمته ، وأفراسه مربوطةٌ قدَّامه ، فأخذ البريدُ منها فرساً ، فأُخبر المولىٰ بذلك ، فضرب البريدَ ضرباً شديداً ، فرجع هو إلى الأمير تيمور ، وأخبره ما فعله المولى المذكور ، فغضب الأمير تيمور خان غضباً شديداً ، ثم قال : ولو كان هو ابني شاه رخ لقتلتُهُ ! ولٰكنِّي كيف أقتلُ رجلاً ما دخلتُ في بلدة إلا وقد دخلَها تصنيفُهُ قبل دخول سيفي ؟!)[1] .

بعض العبارات الضامنة الشيء من فضله

والكلمة الذهبية في وصفه هي للعلامة المؤرِّخ ابن خلدون ؛ حيث قال وهو يتحدَّثُ عن العلوم العقلية : (يبلغنا عن أهل المشرق أنَّ بضائعَ هٰذه العلوم لم تزلْ عندهم موفورةً ، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر ، وأنَّهم علىٰ بَحٍّ من العلوم العقليَّةِ ؛ لتوفُّر عمرانهم ، واستحكامِ الحضارة فيهم .

ولقد وقفتُ بمصرَ علىٰ تآليفَ في المعقول مُتعدِّدةٍ لرجلٍ من عظماء هراةَ من بلاد خراسان ؛ **يشتهرُ بسعد الدين التفتازاني** ؛ منها في علم الكلام وأصول الفقه

---

(١) كذا في « الشقائق النعمانية » (ص ٥٤)

والبيان ، تشهدُ بأنَّ له ملكةً راسخة في هٰذه العلوم ، وفي أثنائها ما يدلُّ علىٰ أنَّ له اطِّلاعاً على العلوم الحكميَّة ، وقدماً عاليةً في سائر الفنون العقليَّة ، والله يؤيِّد بنصرِهِ من يشاء)[1] .

وقال الحافظ ابن حجر في « إنباء الغمر » : (أخذَ عن القطب وغيره ، وتقدَّم في الفنون ، واشتهر ذكرُهُ ، وطار صيتُهُ)[2] .

وقال العلامة عصام الدين الإسفرايني في « الأطول » : (العالم الرباني ، أستاذ الفضلاء ، العلامة التفتازاني)[3] .

وقال العلامة ابن عرب شاه في « عجائب المقدور » : (ومن المحقِّقين سعد الدين التفتازاني)[4] .

وقال الإمام السيوطي في « بغية الوعاة » : (الإمام العلامة ، عالمٌ بالنحو والتصريف ، والمعاني والبيان ، والأصلين والمنطق وغيرها ، شافعيٌّ) إلىٰ أن قال : (وانتهتْ إليه معرفةُ العلوم بالمشرق)[5] .

وقال العلامة الأدنه وي في « طبقات المفسرين » : (الإمامُ المحقق ، والحبر المدقق ، سلطانُ العلماء الكبار والمصنفين ، وارثُ علوم الأنبياء والمرسلين)[6] .

وقال الشوكاني في « البدر الطالع » : (وبالجملة : فصاحبُ الترجمة مُتفرِّدٌ

---

(١) تاريخ ابن خلدون (١/ ٦٣٣) .

(٢) إنباء الغمر (١/ ٣٩٠) .

(٣) الأطول (١/ ١٣٤) .

(٤) عجائب المقدور (ص ٤٦٦) .

(٥) بغية الوعاة (٢/ ٢٨٥) .

(٦) طبقات المفسرين (ص ٣٠١) .

بعلومه في القرن الثامن ، لم يكن له في أهلِهِ نظيرٌ فيها ، ومصنفاتُهُ قد طارَتْ في حياته إلىٰ جميع البلدان ، وتنافسَ الناسُ في تحصيلها)[1] ، وهو عصرٌ عاش فيه البدر بن جماعة ، والتاج السبكي ، وابن كثير ، والإسنوي ، وبدر الدين الزركشي ، والسراج البلقيني ، وغيرهم من أساطين العلماء .

طرف من أدبياته

كادَتِ علوم البلاغة العربية ـ علىٰ لُكنةٍ فارسية كان عليها ـ تتجلَّىٰ في سطور تآليفه التي خطَّها ، ولا سيَّما في كُتبه التي رصفها في هٰذا الفنِّ ؛ في مُقدِّماتها ، وفي طوايا سطورها ، وهو إلىٰ هٰذا له نُتفٌ شعرية يسيرة ؛ منها قوله : (من الطويل)

إذا خاضَ في بحرِ التفكُّرِ خاطري ... علىٰ درَّةٍ مِنْ معضلاتِ المطالبِ
حَقَرْتُ ملوكَ الأرضِ في نيلِ ما حَوَوْا ... ونلتُ المنىٰ بالكُتْبِ لا بالكتائبِ

ومنها أيضاً : (من الدوبيت)

فَرِّقْ فِرَقَ الدَّرسِ وحصِّلْ مالا ... فالعمرُ مضىٰ ولم تنلْ آمالا
لا ينفعُكُ القياسُ والعكسُ ولا ... اِفْعَنْلَلَ يفعنلِلُ افعنلالا

ومن ذلك أيضاً : (من الطويل)

طويتُ بإحرازِ العلومِ وكسبِها ... رداءَ شبابي والجنونُ فنونُ
فلمَّا تحصَّلْتُ العلومَ ونِلْتُها ... تبيَّنَ لي أنَّ الفنونَ جنونُ

وفاته رحمه الله تعالىٰ

بعد حياةٍ ملؤها النأيُ عن الأوطان ، ومفارقةُ الأحباب والخلان ، وتفانٍ في خدمة العلم ، وإخلاصٍ فتح أبوابَ الخلود لآثاره ، وهمَّةٍ قعساءَ لم تركنْ لراحة

(1) البدر الطالع (٢/ ٣٠٥) .

الجسد. . نزلَ القدرُ الحتمُ بكلِّ حيٍّ زائل بساحةِ المولىٰ سعد الملة والدين ، **وتُوفِّي بسمرقندَ** يومَ الاثنين ، الثاني والعشرين من شهر الله المحرم ، سنة (**٧٩٢ هـ**) علىٰ أصحِّ الأقوال ، ونقل إلىٰ سَرْخسَ ، ودفن بها يوم الأربعاء ، التاسع من جُمادى الأولىٰ ، أسعدَهُ الله تعالىٰ ، وأعلىٰ في الفراديس رُتَبَهُ[1] .

ودعْ عنك أُحدوثةَ موتِهِ بسبب الغمِّ والضيق ؛ لمناظرة السيد السند الجرجاني ، **فما مثلُ السعد الذي قضمَتِ الأيام عظمَهُ** ، **وخضمَتْ لحمَهُ** ، فأراها من نفسِهِ الرضا عن قضاء مولاه ، وهشَّ لها وبشَّ. . **بالذي يهتمُّ لمثل هـٰذه العوارضِ بعد تلك القوارض** ، ثم لا يلزمُ من هـٰذا نفْيُ تلك المناظرة ، بل هي مباحثةٌ واقعة ، وكتبُ الأخباريين تكادُ تُجمِعُ علىٰ ذكرها لهما ، وفضلُ السعد لا تمحوه هفوةٌ عارضة ، هـٰذا إن سُلِّمَ أنَّ الحقَّ كان لجانب السيد الشريف ، رحمهما الله تعالىٰ ، وجمعَهما في مستقرِّ رحمته .

* * *

---

(١) انظر « البدر الطالع » (٢/ ٣٠٤) .

كلمة عن كتاب

« شرح العقائد النسفية »

حينما أَلَّفَ الإمامُ أبو المعين النسفيُّ الماتريدي المتوفَّىٰ سنة (٥٠٨هـ) كتابَهُ العظيم « تبصرة الأدلَّة » ، مُشيِّداً به أُسُسَ النظر علىٰ طريقةِ عَلَمِ الهدى الإمام أبي منصور الماتريدي ، ومُبيِّناً فيه أصولَ النظر ، ومُحرِّراً عقائدَ أهل السنة ، وقد ردَّ فيه شُبهَ خصومهم ، ورجَّحَ طريقتَهُ في بعض المسائل الاجتهادية علىٰ طريقة إمام أهل السنة الأشعري . . راقَ هٰذا الكتاب لتلميذِهِ الألمعي ؛ الإمام نجم الدين عمرَ بنِ محمد النسفي السمرقندي الماتريدي ، فاستخلصَ منه زبدتَهُ ، وجعلها في متنٍ لطيف ، جمع فيه رؤوسَ عقائد أهل السنة والجماعة علىٰ طريقة السادة الماتريدية[1] ، مبتعداً عن ذكر الخلاف[2] ، موجزاً غاية الإيجاز ، من أخذَ به مُدْرِكاً براهينَهُ خرج عن ربقة التقليد ، وأتىٰ علىٰ ما هو معلوم من الدين بالضرورة وشبهها ، وأحاط علماً بما يجب عليه معرفته .

---

(١) من الكلمات التي ذكرها العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص ٢٩٧) والدالَّة علىٰ إمامة النسفي في المذهب الماتريدي . . قوله : (لا علىٰ مذهب المصنف ـ يعني : النسفي ـ ومشايخه الماتريدية القائلين بأنَّ القدرة صفة مُصحِّحة) ، وغيرها ممَّا لا يخفىٰ علىٰ متمرِّس .

(٢) قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص ٧٤) : (لم يتعرض المصنف ـ يعني : الإمام النسفي ـ رحمه الله بذكر خلاف أحد من المخالفين في هٰذا « المختصر » إلا ها هنا ـ يعني : قوله : « خلافاً للسُّوفَسطائية » ـ ، فما النكتةُ فيه ؟

قلت : كأنَّ الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتةٌ ، والعلم بها متحققٌ . . من أجلى البديهيات ، فكان ذكرهما يشبهُ العبث ، فأشار إلىٰ فائدةِ ذكرهما)

والمتأمِّلُ في كلٍّ من « تبصرة الأدلَّة » للإمام أبي المعين ، و« عقائد النسفي » للإمام نجم الدين عمر . . يلحظ بيُسرِ العُلقةَ بينهما ؛ ويدركُ معنىٰ كلمةِ مؤرِّخِ العلوم العلامة حاجي خليفة فيهما حين قال : (ومن نظر فيه ـ يعني : « تبصرة الأدلة » ـ **علمَ أنَّ متن « العقائد » لعمرَ النسفيِّ كالفهرسِ لهـٰذا الكتاب**)[1] .

ولعلَّ انتشار هـٰذا المتن في بلاد ما وراء النهر إلىٰ أقصىٰ قارة آسيا الغربية وأواسطها . . لفتَ أنظار عددٍ من علماء الكلام للعناية به شرحاً وتحشيةً[2] ، فكان

---

(١) انظر « كشف الظنون » (١/ ٣٣٧) .
قال العلامة المحدث محمد عبد الباقي الزرقاني المالكي في « شرح المواهب اللدنية » (٨/ ٣٥٦) : (ميمون بن محمد بن سعيد بن مكحول النسفي الحنفي صاحب « التبصرة في علم الكلام » ، و« التمهيد لقواعد التوحيد » وغيرهما ، وهو غير صاحب « الكنز » عبد الله بن أحمد ، وغير صاحب « التفسير » عمر بن محمد ، وغير صاحب « العقائد » البرهان محمد بن محمد ، وكلهم حنفيون من نسف) ، فذكر أنَّ صاحب « العقائد » هو أبو الفضل البرهان محمد بن محمد بن محمد الحنفي النسفي ، وسبقه إلىٰ هـٰذا القول العلامة الحافظ شمس الدين الروداني في « صلة الخلف » (ص ١٩٠) ، ومن بعده العلامة اللكنوي في « الفوائد البهية » (ص ١٩٥ ، ٢٤٧) ، مع أنَّ العلامة السعد قد صرَّح بأنه للإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي في شرحه (ص ٩٧) .

(٢) قال العلامة حاجي خليفة في « كشف الظنون » (٢/ ١١٤٥) : (**ومن شروح هـٰذا المتن : شرح شمس الدين أبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني** ، المتوفىٰ سنة « ٧٤٩ » تسع وأربعين وسبع مئة ، **وشرح جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي المعروف بـ« ابن السراج »** ، سماه : « القلائد » ، المتوفىٰ سنة « ٧٧٠ » سبعين وسبع مئة ، **ومن شروحه : شرح الشيخ الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ زين الدين أبي العدل قاسم الشافعي** ، أوله : نحمدك يا من انفرد بوجوب وجوده ودوامه . . . إلىٰ آخره ، ثم قال بعد مدح « عقائد النسفي » : إنه لوجازة لفظه يحتاج لشرح يبين مراده ، فحاولت شرحه ، وسميته بـ« القول الوفي لشرح عقائد النسفي » ، وذكر في أوله مقدمةً مشتملة علىٰ ستة أمور ، وفرغ في شوال سنة « ٨٧١ » إحدىٰ وسبعين وثمان مئة) .
ثم قال : (**ومن شروحه : شرح ملا زاده ، أحمد بن عثمان الهروي الخرزياني** ، المتوفىٰ سنة « ٩٠٠ » ، أوله : الحمد لله الذي توحد ذاته باقتضاء صفات الجمال . . . إلىٰ آخره ، وسماه : =

من جملة مَنِ اعتنىٰ به **فشرحَهُ** شرحاً علمياً متيناً . . شيخ متكلمي عصره العلامة **السعد التفتازاني** ، وقد ذكر علَّة اختياره لهـٰذا المتن من بين المتون فقال :

(وإنَّ المختصرَ المسمَّىٰ بـ « **العقائد** » للإمام الهمام ، قدوةِ علماء الإسلام ، نجم الملَّة والدين ؛ عمرَ النَّسَفيِّ أعلى اللهُ درجتَهُ في دار السلام . . **يشتملُ من هـٰذا الفنِّ علىٰ غُرَرِ الفَرائد ، ودُرَر الفوائد** ، في ضمن فصول ، هي للدين قواعدُ وأصول ، وأثناءِ نصوصٍ ، هي لليقين جواهرُ وفُصوص ، **مع غاية من التنقيح والتهذيب ، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب**)[1] .

ثم ذكر رحمه الله تعالىٰ منهجه في هـٰذا الشرح ومقاصده منه فقال : (فحاولتُ أن أشرحَهُ شرحاً يُفصِّلُ مجملاته ، ويبيِّنُ معضلاته ، وينشر مطويَّاته ، ويظهر مكنوناته ، مع توجيهٍ للكلام في تنقيح ، وتنبيهٍ على المرام في توضيح ، وتحقيقٍ للمسائل غِبَّ تقرير ، وتدقيق للدلائل إثْرَ تحرير ، وتفسير للمقاصد بعدَ تمهيد ، وتكثير للفوائد مع تجريد ، طاوياً كشْحَ المقال ، عن الإطالة والإملال ، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد : الإطنابِ والإخلال)[2] .

وسيرى الناظر المنصف أنَّ العلامة السعد قد وفَّىٰ بما وعد ، وأتمَّ ما قصد ، فكان شرحه هـٰذا درَّةَ الشروح ، بل لا نبالغ إن قلنا : ما عُرفَ من الشروح لمتن

= « حلَّ المعاقد في شرح العقائد » ، وفرغ من تعليقه في شعبان سنة « ٨٨٦ » ست وثمانين وثمان مئة ، **ومن شروحه** : **شرح الشيخ علي بن علي بن أحمد النجاري** « بالنون ثم الجيم » ، سماه : « فرائد القلائد وغرر الفوائد علىٰ شرح العقائد » ، أوله : الحمد لله رب العالمين . . . إلىٰ آخره ، وهو شرح ممزوج مبسوط ، قال مؤلفه : فرغت من هـٰذا الشرح سنة « ٩٦٧ » سبع وستين وتسع مئة ، وقال : وقد كنت شرحت « شرح العقائد » شرحاً آخر بالقول في زمن قراءتنا له على العلامة ناصر الدين اللقاني المالكي ، فرغت منه سنة « ٩٥٣ » ثلاث وخمسين وتسع مئة . انتهىٰ) .

(١) انظر (ص ٩٧) .

(٢) انظر (ص ٩٨) .

العقائد غاب عن أيدي العلماء ، وتوجَّهت هممهم لشرح السعد ؛ **فأكثروا من التحشية عليه حتىٰ كثُرت كثرةً أتعبت المحصي ، وأجهدت المستقصي** ، وصار هـٰذا الشرح مقرراً دراسيّاً في معظم المدارس الدينية في شبه القارة الهندية ودول جنوب آسيا ، ودخل بلاد الشام وجاوزها إلىٰ مصر ، وسارت به الركائب ، حتىٰ وصل صيتُهُ إلىٰ بلاد المغرب[1] .

والمطالع في حواشي « شرح العقائد النسفية » يجد أنَّ أصحابَها **أعلامُ المتكلِّمين** ؛ من أمثال الخيالي والفناري والعصام الإسفرايني والسيالكوتي والفرهاري والكستلي ، **وأعلامُ الفقهاء** ؛ من أمثال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري والعلامة البقاعي وابن جماعة وابن أبي الشريف وابن قاسم الغزي ، ويجد عنايةً عظمىٰ للعلماء به قراءة وتدريساً ، وهو اليوم مَفْصِلٌ علمي لا يستغني عنه طالبُ شريعة وأصول ، ومحطةٌ رئيسة لا يتجاوزُها مُتخصِّصٌ في علم الكلام .

ماذا في « شرح العقائد » :

سبق الحديث عن المذهب الأصولي للإمام المصنف والعلامة الشارح[2] ، ولا يخفى على المتخصِّصِ أنَّ انتقاءَ هـٰذا المتن الحافل لم يَثْنِ العلامةَ المحقِّق السعد عمَّا يختاره ويذهب إليه ؛ فهو يشرح العبارات علىٰ طريقة المصنف ابتداءً ، ثم يعود إلىٰ تحرير المسألة ويُبيِّن رأيه فيها ، وكلُّها أقوالٌ محمودة جليلة أصحابُها ، فما هي أهمُّ القضايا التي بحثَ فيها ؟

أهمُّ الأبحاث والقضايا في « شرح العقائد » :

ـ التأصيلُ لنشأة علم الفقه وأصوله وعلم الكلام ، وبيان أسباب تسمية علم

---

(١) انظر كلمة العلامة ابن خلدون (ص ٤٤) حول هـٰذا .

(٢) انظر (ص ٣٢ـ٣٣) .

أصول الدين بـ (علمِ الكلامِ) ، والتفريق بين كلام المتقدمين والمتأخرين ، والحديث عن نشأة الفرق الإسلامية المخالفة .

ـ الحديثُ عن نشأة الفكر الأشعري ، وتاريخ التلقيب بـ (أهل السنَّة والجماعة) .

ـ إثباتُ حقائق الأشياء ، والردُّ المحكم والمفحِم على السوفسطائية .

ـ التعريفُ بمصطلحات العلم ، وبعض المفردات الدائرة فيه .

ـ التفريقُ بين ما يفيد العلم وما يفيد الظنَّ ، ومواطنُ الأخذ بهما .

ـ بحثُهُ في الجوهر الفرد ، وأهمية القول به ، وسُبل إثباته وشُبه نفيه ، وبحثه في الجواهر المجردة .

ـ خلافُهُ المشهور في دليل الوحدانية السمعي بين القطع والإقناع .

ـ بحثُهُ في أسماء الله تعالى التي لم ترد في النصوص الشرعية ؛ كالواجب والموجود والقديم ، وبيان إذنِ الشرع في إطلاقها .

ـ بيانُ حقيقة التكثُّر في الصفات ، وهو من الأبحاث المتينة في الردِّ على المعطِّلة .

ـ خلافُهُ المشهور في قضية إمكان الصفات ، ومعنىٰ عينيتها ، وهو مع شيخه العلامة العضد في هٰذه المسألة ، علماً أنه خالفه في هٰذا الشرح في بعض المسائل .

ـ طريقتُهُ اللطيفة في بيان كون القرآن الذي هو صفة الرحمٰن غيرَ مخلوق ، وتحقيق الخلاف في هٰذه المسألة ، وما هو المسموع للعبد ، وتفصيل القول في الوجودات الأربعة .

ـ تفصيلُ القول في صفة التكوين ، واختياره مذهب الأشاعرة .

ـ تحريرُ أدلة الرؤية ووقوعها الشرعي ، والردُّ علىٰ شُبه المانعين ، وبيان فساد قياس الغائب على الشاهد في هـٰذه المسألة ، وغلبة الأخذ به عند المعتزلة .

ـ إلزامُ المعتزلة الجبر في مسألة خلق أفعال العباد ، وبيان معنى الاستطاعة ، وتحرير معنى الكسب ، وبيان أنَّ الحسن والقبح راجع لأفعال العباد لا لله تعالىٰ ، وتفريع الكلام على التكليف ، والآجال والأرزاق ، والهدىٰ والضلال ، والثواب والعقاب ، وإبطال القول بالتولد .

ـ تحريرُ مذهبه في معنى الإيمان ، وبيان أنه من مقولة الفعل لا من مقولة الكيف ، ومخالفة من يقول بأنه حديث النفس بالتصديق ونحوه ، وتحرير مسألة زيادة الإيمان ونقصانه ، وتلازم الإسلام والإيمان .

ـ اعتمادُهُ أن الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا ، وأنه ليس شطراً ولا شرطاً للإيمان ؛ خلافاً لبعض الماتريدية وكثير من الأشاعرة .

ـ اختيارُهُ إمامة سيدنا عيسىٰ علىٰ نبيِّنا وعليه الصلاة والسلام بالمهديّ ، وإثبات مَلَكيَّة هاروت وماروت .

ـ قولُهُ بكفر يزيد بن معاوية ، وعليه فيجوز لعنه ، وبيان حكم سابِّ الصحابة رضي الله عنهم ، وتحرير بعض المسائل في التكفير .

إلىٰ غير ذلك من عموم الأبحاث التي لا تخلو عنها الكتب المتوسطة في علم الكلام .

وقد فرغ من تأليف « شرح العقائد » سنة (٧٦٨ هـ) ، وبه تعلم أنَّ كتابه « تهذيب المنطق والكلام » أتىٰ مُتأخِّراً ، ويمثِّل ما استقرَّ عليه أمرُ العلامة السعد ، وإن كانت الخلافاتُ يسيرة جدّاً .

* * *

منهج العمل في الكتاب

تراوحت طبعاتُ كتاب « شرح العقائد النسفية » القديمةُ والحديثة علىٰ كثرتها الملفتةِ للنظر . . بين ما قلَّ خطؤُهُ وكثُرَ ، وبعضُها أفحشَ ، حتىٰ كدت تقول : قلَّ صوابه ! وهٰذا ما يمكنك أن تصفَهُ بأنه **دخل زحمةَ الطبعات دون رقيب** ، لا سيما تلك الطبعات التي اعتمدت مطبوعات سقيمة سبقتها ، فأضافت أخطاءً جديدة إلىٰ أخطائها ! ولعلَّك تقول ككلِّ غيور : **ما الفائدة من تجديد ما لا ثقةَ لنا به** ؟!

وإلىٰ هٰذا كان هناك علىٰ ندرة بحمد الله وفضله طبعاتٌ يسيرة ممَّا حظي ببعض عناية ، ولٰكنَّ الشكايةَ بقيت تساورُ المدرِّسين والدَّرَسةَ في بعض العبارات والمفردات : أهي كذا أو كذا ؟ وتأتيك حواشي الكتاب بتغايراتها المفزعة لتزيدَ الطينَ بِلَّةً ، ويختنقَ القارئ تحت رُكام هٰذه الفروق التي جلُّها يحتمل الصوابَ ولا مُرجِّحَ ، ولهٰذا مُبرِّرات لا تتسعُ السطور هنا للحديث عنها .

غير أنَّ الدافع الأكبر للعناية بـ « شرح العقائد » اليومَ لم يكن لإخراج نصِّهِ سليماً من آفات الأخطاء الطباعية والأغلاط العلمية فحسب ؛ بل تقديم نصٍّ رصين مؤتمنٍ ترتاح له النفوس مع ذيولٍ من تعليقاتِ أكابرِ محشي الكتاب والمعتنين به ، تتلاحقُ متتابعةً مع كثير من الأسئلة التي ترد علىٰ خواطر طلبة العلم والمعتنين بتدريسه ، وتجيب عنها وترفع إشكالها ، حتىٰ كأنَّ أستاذاً يختبئُ في طيَّات الكتاب .

ولهٰذا : **تمَّ اعتماد أنفس النسخ التي سعَتِ الدار جاهدة في تحصيلها** ، لتكون

النسختان الأُوليانِ نسيجَ الطبعة التي بين يديك ، حيث قوبلتا مقابلة تمحيصية دقيقة تامة ، ثم عورضت بباقي النسخ معارضة تحقيق وترجيح ، وعند وقوع خلافاتٍ جوهرية قلقةٍ صِرْنا إلىٰ استعانة بالله تعالىٰ لاهثة وبما تيسَّر لنا من **نسخ الاستئناس التي زادت علىٰ خمسٍ وعشرين نسخة** ، حتىٰ نقف بك أيُّها القارئ الكريم علىٰ ما كتبته يراعة الإمام السعد ، وتطمئنَّ له نفسك ، وقد أثبتنا علىٰ قلَّة بعض المغايرات التي قد يُنتفع بها ، أو يعلم القارئ أنَّنا علىٰ علمٍ بها .

وبما أنَّ الكتاب مدرسيٌّ فقد شُكلَ شكلاً إعرابياً تامّاً ، وضُبطَ المشكل ، وشُرحَ الغامض والعويص ضمن منهج ترقيمي ترتاح له العين ، وعُلِّق علىٰ أكثر عباراته بتعليقاتِ أعلام علماء العقائد والكلام ؛ فقد أفدنا من حواشي **الخيالي** وحاشية العلامة الهمام المحقق **السيالكوتي** عليه ، ومن حاشية العلامة **العصام الإسفرايني** ، والعلامة **عبد العزيز الفرهاري** الذي كانت له العناية الكبرىٰ بهٰذا الشرح ، والذي كان لنا منه النصيب الأوفر ، ومن حاشيتي العلامتين **الكستلي ورمضان أفندي** .

وبعد النظر فيما ألَّف العلامةُ المحقق شيخ الأزهر **إبراهيم الباجوري** . . ضُمَّ لهٰذه الطبعة الكثير من تعليقاته التي تنوَّرَ بها الثلثُ الأول من الكتاب ، كما نُقل علىٰ ندرة من تحشية بعض أعلام الفقهاء علىٰ « شرح العقائد » ؛ كالعلامة **البقاعي** ، وشيخ الإسلام **زكريا الأنصاري** .

أضف إلىٰ هٰذا : أنه تمَّ تخريج جميع الآثار المرفوعة والموقوفة وغيرها من دواوين السنة المباركة ، ودعْ عنك تهويلاتِ بعضهم بالكُتب التي اعتنت بتخريج آثاره ، وكذلك تمَّ عزوُ النقولات إلىٰ أصحابها ، وتخريج الإحالات من مصادرها .

ولكون الكتاب قد وضع لمتن لطيف ولزم عنه قلةُ العناوين . . عُمدَ إلىٰ أصله كتاب « تبصرة الأدلة » وإلىٰ ما بوَّب العلامة الفرهاري في « نبراسه » **فانتُزعت تلك العناوين الرئيسة لتضاف إلىٰ هـٰذه الطبعة** ، مع غيرها من **العناوين الفرعية** التي تريحُ الناظر فيه ليتعرَّفَ علىٰ ما في مقاطع الكتاب من علم ، ويهيِّئَ ذهنه لتصوره .

وكذا أُعدَّت للكتاب المقدماتُ اللائقة بمثله ؛ من ترجمة علمية للعلامة السعد ، وكذا ترجمة مقتضبة للإمام النسفي صاحب متن « العقائد » ، وكلمة عن التعريف بالكتاب ، وإعداد فهرس تفصيلي لمباحثه .

وبعـد :

فلقاءُ الحقِّ حقٌّ ، فيا فوزَ من ابتهجَ بلقائِهِ ، ويا خسارةَ نفسٍ تنازعتها نوازعُ حبِّ الدنيا في ساعةِ الصيرورة إلىٰ دار البقاء معرضةً عن لقائِهِ ، وهـٰذه أعمالُنا اليومَ لا نرىٰ حسنَها إلا هبةً منك يا قيُّومَ السماوات والأرض ، وما سيِّئُها إلا هباءةٌ عصفَتْ بها رياحُ مغفرتِكَ فتلاشت حتىٰ كأنَّها لم تكن ، بعد مِنَّةِ توبةٍ أنت الموفِّقُ لها ، وكرامةِ تأييدٍ أنت أهلٌ لها ، فإن كانت أعمالُنا بضاعة مزجاةً . . فأنت الذي تُوفِي الكيل وتضاعفُهُ ، وترحمُ مَنْ تخلَّقَ بأخلاقك وتُحسنُ إليه أجرَهُ ، وتسترُ بفضلك عُجرَهُ وبُجرَهُ .

وكتبه

الفقير لعفو مولاه الغني

أنس محمد عدنان الشرفاوي الحسني

وصف النّسخ الخطّيّة

لكتاب « شرح العقائد النسفية » كمٌّ كبير من النسخ في دور المخطوطات ؛ لما له من الذيوع بين العلماء وطلبتهم ، ولدخوله في سلاسلِ تدريس علم العقيدة ، وقد تمَّ بحمد الله وفضله اعتمادُ **تسعِ نسخٍ خطيّة رئيسة** ، إضافةً إلىٰ أكثر من **خمس وعشرين نسخة** كانت بين يدي التحقيق للاستئناس ، **وإليك وصف هٰذه النسخ المعتمدة** :

النسخة الأولىٰ

نسخة **مكتبة فيض الله أفندي** بإستنبول ، ذات الرقم (١١٥٦) ، وهي نسخة قريبة عهد بوفاة المؤلف نسبياً ؛ إذ كُتِبَتْ بمدرسة بايزيدية في بلدة برس **سنة خمس وثلاثين وثمان مئة من الهجرة المصطفوية** .

ناسخها : هو مصطفى بن بيشرو ، وقد كتبها بخط جميل ، وميَّز متن العقائد باللون الأحمر ، مع شكل بعض كلماتها ، وكثرةٍ من التعليقات المنتشرة في هامشها ، والدالة علىٰ علم مالكها .

وهي نسخة تامة ، انفردت ببعض المغايرات عن أكثر النسخ المعتمدة ، وقد وقعت في (٦١) ورقة ، وعنونت بـ « شرح عقائد » للتفتازاني علىٰ « متن » عمر نسفي ، وكُتب في آخرها بعض الفوائد العامة .

ورمز لها بـ (أ) .

النسخة الثانية

نسخة **مكتبة فيض الله أفندي** بإستنبول ، ذات الرقم (١١٥٥) ، **وهي نسخة تامة** ، وقريبة عهد من أختها ؛ إذ كُتبت **سنة ثمان وأربعين وثمان مئة هجرية** .

ناسخها : عبد الرحمـٰن بن أحمد بن ولي الدين ، وكتبت كسابقتها بخط جميل ، ووضع فوق كلام المتن خطٌّ أحمر ، وانتشرت التعليقات بين سطورها وهوامشها ، وقد أُلحق في خاتمتها « متن عقائد النسفي » مفرداً في ثلاث ورقات ، ووقعت بتمامها مع المتن في (٧٥) ورقة ، وجاء في ورقة العنوان منها : (« شرح العقائد » لمولانا سعد الدين التفتازاني رحمه الله سبحانه) ، مع نثر بعض الفوائد ، وقد وقعت الإفادة من دقة ضبط هـٰذه النسخة ، مع شبه توافقها مع النسخ المعتمدة الأخرىٰ غير النسخة الأولىٰ .

ورمز لها بـ(ب) .

النسخة الثالثة

نسخة **المكتبة الظاهرية** بدمشق ، ذات الرقم (١٠٠٠٧) ، **وهي نسخة تامة** ، ومن أقدم النسخ الخطية للكتاب ؛ حيث كتبت **سنة ثمان عشرة وثمان مئة هجرية** ، وإنما أُخِّرت لوقوع بتر يسير في الورقة الرابعة والخامسة منها ، مع تفشي الخروم فيها من أولها إلىٰ آخرها ، **ولـٰكنها مع هـٰذا كله مقروءة** .

لم يقع التصريح باسم ناسخها ، وقد كتبت بخط نسخي معتاد ، وكُتب « متن العقائد » فيها بلون مغاير ، وجاء في ورقة العنوان منها : (كتاب « شرح العقائد » للتفتازاني تغمده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنته ، ونفعنا به والمسلمين ، آمين آمين آمين) .

ورمز لها بـ(ج) .

النسخة الرابعة

نسخة **مكتبة كوبريلي** بإستنبول ، ذات الرقم (٢٤٥) ، **وهي نسخة تامة** ، صُدِّرت بكتابة « متن عقائد النسفي » في خمس ورقات ، ووقعت بتمامها في (٧٨) ورقة ، وأُرِّخَتْ كتابتُها دون ذكر ناسخها **سنة تسع وتسعين وثمان مئة هجرية** .

وهي من النسخ المضبوطة ، كتبت بخط نسخي جميل ، وكثرت على هوامشها التعليقات والشروح ، ومُيِّزَ « متن العقائد » فيها بوضع خط أحمر فوقه .

ورمز لها بـ(د) .

النسخة الخامسة

نسخة **مكتبة كوبريلي** بإستنبول ، ذات الرقم (٢٤٤) ، **وهي نسخة تامة** ، وقعت ضمن مجموع كبير ، جاء كتاب « شرح العقائد » في صدره ، من الورقة (٥) إلى الورقة (٤٨) ، وعدد أوراق المجموع بتمامه (١٦٩) ورقة ، وجاء بعد « شرح العقائد » : « متن العقيدة الطحاوية » ، ثم « شرح الطحاوية » لسراج الدين الهندي الحنفي ، ثم « درج المعالي في شرح بدء الأمالي » ، ثم « أصول الدين » للإمام الماتريدي ، ثم « بحر الكلام » لأبي المعين النسفي ، ثم « الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح » ، ثم « الغرة المنيفة » .

وقد كتبت هـٰذه النسخة **سنة خمس وستين وتسع مئة** ، وكغيرها مُيِّز « متن العقيدة » بوضع خط أحمر فوقه ، وخطها نسخي معتاد ، وقد شكلت كثيرٌ من كلماتها ، وفشت فيها التعليقات المنقولة وغيرها .

ورمز لها بـ(هـ) .

النسخة السادسة

نسخة **آيا صوفيا** بإستنبول ، ذات الرقم (٢٢٩٨) ، **وهي نسخة سلطانية مرموقة تامة** ، من أوقاف السلطان محمود خان ، وهي ضمن مجموع ، تصدره كتابنا « شرح العقائد النسفية » ، وبعده « المطوَّل » ، و« قواعد ابن هشام الكبرىٰ » و« الصغرىٰ » ، وغير ذلك .

كُتبت بخط نسخي معتاد ، وجرى القلم ثرّاً علىٰ هوامشها بالتعليقات المقتبسة من حواشي « شرح العقائد » وغيرها .

وهي من النسخ القريبة العهد بالعلامة السعد نسبيّاً ؛ فقد **كُتبت سنة (٨٥٨هـ) ، علىٰ يد ناسخها** : محمد بن محمد بن الفيومي الشافعي .

ورمز لها بـ (و) .

النسخة السابعة

نسخة **آيا صوفيا** بإستنبول ، ذات الرقم (٢٢٩٩) ، **وهي نسخة تامة** ، وأيضاً هي من أوقاف السلطان محمود خان ، كُتبت بخط نسخي جميل ، وشُكلَ كثير من كلماتها .

ترجع نفاسة هـٰذه النسخة : أنها **رُوجعَتْ ودُرسَتْ من قبل عَلَمينِ وإمامين كبيرين** ؛ وهما : القاضي زين الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الحسباني الحنفي ، والقاضي حسام الدين محمد بن العماد الحنفي ، وكان الفراغ من هـٰذه المحاورة مفتتح سنة (٨٦٩ هـ) .

وهي أيضاً من النسخ القريبة العهد بالمؤلِّف نسبيّاً ؛ فقد **كُتبت سنة (٨٦٤ هـ)** ،

علىٰ يد ناسخها : تاني بك الأشرفي ، وقوبلت مقابلة تحرير وتصحيح كما جاء في خاتمتها .

ورمز لها بـ (ز) .

النسخة الثامنة

نسخة **المكتبة الوطنية** بأنقرة ، ذات الرقم (Hk 121) ، **وهي نسخة تامة** ، وتعدُّ من النسخ القديمة للكتاب ؛ **فقد كتبت سنة (٨٢٣هـ)** ، وبخط نسخي جلي ، وهي كغيرها قد كثرت في هوامشها التعليقات والشروح، وميَّز المتن بكتابته باللون الأحمر ، **وقد قوبلت مقابلة تامة** ، ووقعت منها إفادات طيبة .

ورمز لها بـ (ح) .

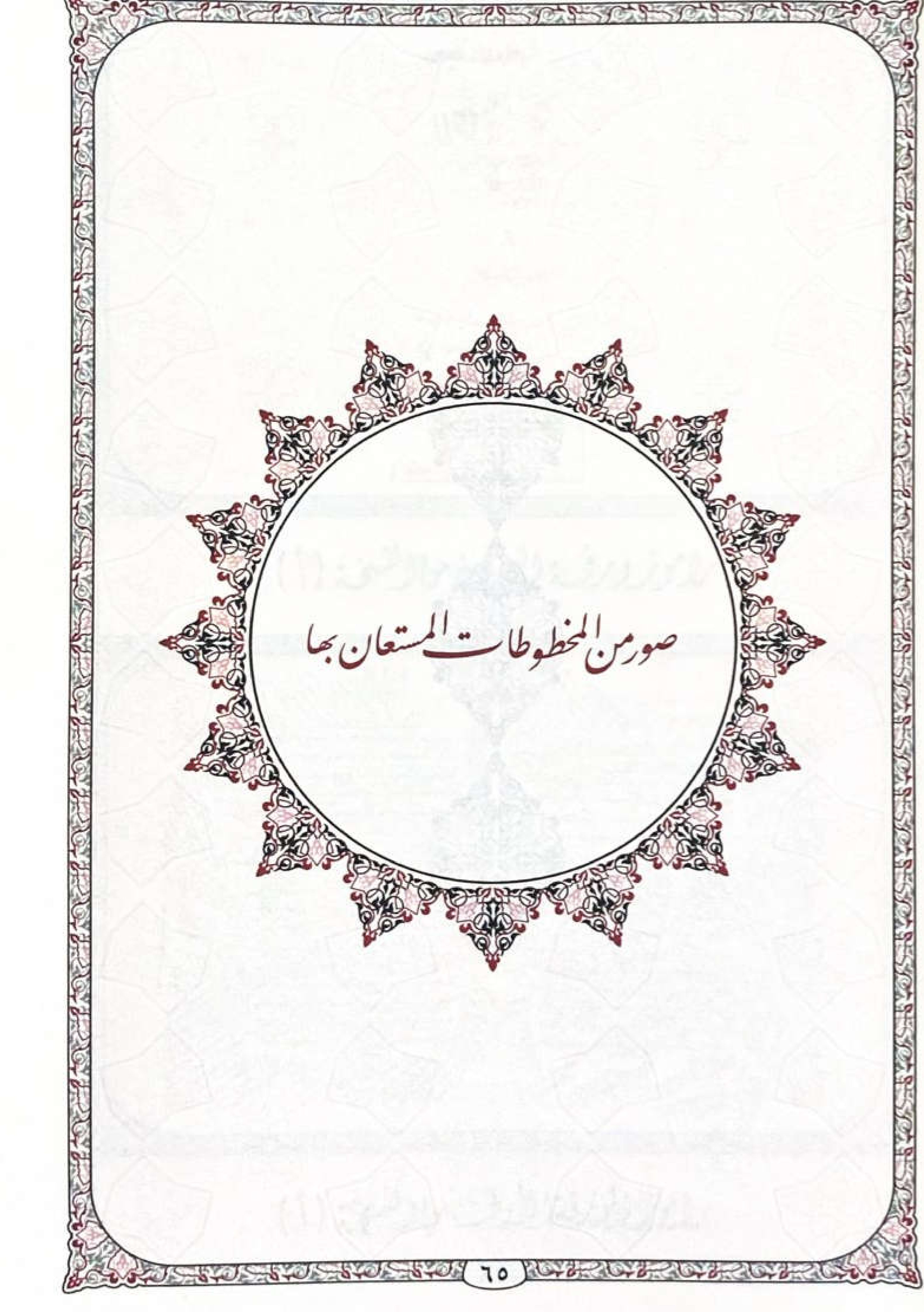
النسخة التاسعة

نسخة مكتبة **ضريح بير محمد شاه** ، ذات الرقم (٥١٨) ، **وهي نسخة تامة** ، وقع تأريخ نسخها في خاتمتها **ما يوهم أنها كتبت سنة (٨٠٩هـ)** ، فإن صحَّ ذلك فهي أقدم نسخة وُقفَ عليها في إخراج الكتاب، لكن احتمال ذلك بعيد، والله أعلم.

وقعت هذه النسخة في (٩٩) ورقة، وجاء بهوامشها بعض الحواشي والتعليقات، ويظهر أنها قوبلت وصححت أيضاً، وقدمت بعض التصحيحات التي لم تلفَ في غيرها.

ورمز لها بـ (ط) .

* * *



صور من المخطوطات المستعان بها

راموز ورقة العنوان من النسخة (أ)

راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)

وقف

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

وقف

١١٥٥

شرح العقايد لمولانا سعد الدين التفتازاني رحمه الله

راموز ورقة العنوان من النسخة (ب)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)

راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة (ب)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

راموز ورقة العنوان من النسخة (ج)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ج)

راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة (ج)

رِامُوز الوَرَقَة الأَخِيرَة من النسخة (ج)

رِامُوز الوَرَقَة الأُولى من النسخة (د)

راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة (د)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (د)

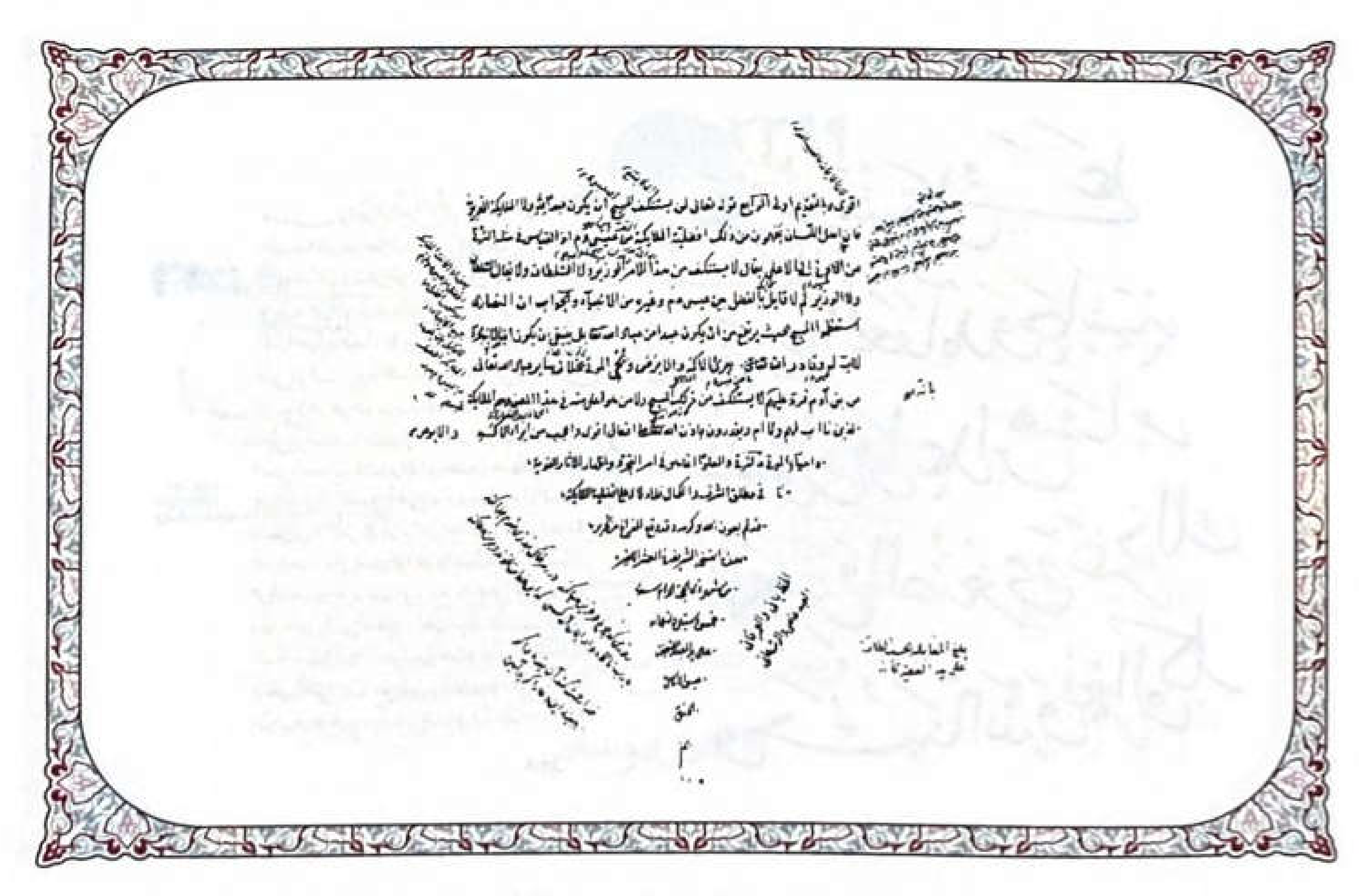
راموز ورقة العنوان من النسخة (هـ)

راموز الورقة الأولى من النسخة (هـ)

التزويج يجوز له أن يتولى طرفي العقد كابن العم والمعتق لنا ما روى أنس بن مالك
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية بنت حيي وجعل عتقها صداقها أخرجاه
في الصحيحين وقال الشافعي ليس له ذلك مسألة إذا تزوج امرأة ولم يسم لها مهرًا جاز
ولها مهر مثلها وقال الشافعي لا يصح النكاح لنا ما روى عن علقمة قال أتى عبد الله في
امرأة تزوجها رجل ثم مات عنها ولم يفرض لها صداقًا ولم يكن دخل بها فاختلفوا
إليه فقال أرى لها مثل صداق نسائها ولها الميراث وعليها العدة فشهد معقل بن
سنان الأشجعي أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثل ما قضى قال
الترمذي هذا حديث صحيح مسألة إذا تزوج امرأة على امرأة كان القسم سواء ولا تفضل
الثانية بشيء وقال الشافعي تفضل البكر بسبع والثيب بثلاث لنا ما روى عن أم
سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوجها أقام عندها ثلاثة أيام وقال
إنه ليس بك على أهلك هوان إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت
لنسائي انفرد به مسلم وكما روى أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته أقام عندها
سبعًا وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثًا قال الترمذي هذا حديث صحيح وما ذكرناه
أولى لوجهين أحدهما أن حديث أنس غير مرفوع والثاني أنه انفرد به مسلم فقوله
منه ما انفرد به الترمذي مسألة الطلاق الثلاث في طهر واحد بدعة حرام
وقال الشافعي مباح لنا ما روى أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن
شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق
لها

لها النساء أخرجاه في الصحيحين مسألة المتلاعنان لا تقع الفرقة بينهما إلا بتفريق
الحاكم وقال الشافعي تقع بلعان الزوج وحده لنا ما روى عن ابن عمر أنه سئل عن
المتلاعنين أيفرق بينهما فقال لاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما ثم فرق بينهما أخرجاه
في الصحيحين فإن قيل في الصحيحين أيضًا من حديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال لا سبيل لك
عليها قلنا أراد أن لا مطالبة بالمهر ولهذا في تمام الحديث أنه قال يا رسول الله
مالي قال لا مال لك إن كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها وإن كنت كذبت
عليها فهو أبعد لك منها مسألة يجري القصاص في كسر السن كما يجري في قلعها وقال
الشافعي لا يجري في الكسر لنا حديث أنس أن الرُّبيِّع بنت النضر لطمت جارية
فكسرت سنها فعرضوا عليهم الأرش فأبوا فطلبوا العفو فأبوا فأتوا النبي صلى الله عليه
وسلم فأمرهم بالقصاص الحديث بطوله انفرد به البخاري مسألة يبدأ في القسامة
بأيمان المدعى عليهم وقال أحمد بأيمان المدعين لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال
لهم تأتون بالبينة على من قتله قالوا ما لنا بينة قال فيحلفون قالوا لا نرضى بأيمان
اليهود فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبطل دمه فوداه بمائة من إبل الصدقة
أخرجاه وفي الصحيحين أنه بدأ بأيمان المدعين وما ذكرناه أولى لقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من أنكر مسألة الحدود حد الزنا لا يثبت إلا بإقرار أربع
مرات وقال الشافعي يثبت بإقرار مرة واحدة لنا حديث أبي هريرة قال جاء ماعز
الأسلمي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنه قد زنى فأعرض عنه ثم جاء من شقه
الآخر فقال يا رسول الله إنه قد زنى فأمر به في الرابعة فرجم وفي الصحيحين فلما شهد
على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبك جنون قال لا

راموز الورقة قبل الأخيرة من النسخة (هـ)



راموز الورقة الأخيرة من النسخة (هـ)

شرح العقائد

٢٢٩٨

للشيخ سعد الدين التفتازاني

راموز ورقة العنوان من النسخة (و)

مجموع يشتمل على
شرح العقايد وحاشية
المطول وقواعد ابن هشام
الكبرى والصغرى وغير ذلك
وحسبنا الله ونعم الوكيل

راموز الورقة الأولى من النسخة (و)

الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الاثار العقوبة لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة
على افضلية الملايكة والله تعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب وحسبنا الله ونعم الوكيل
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم وشرف
وكرم وكان الفراغ من كتابة هذا الشرح المبارك
في يوم الثلاثا تاسع عشر شهر جمادى الاول سنة ثمان وخمسين وثمانمائة
على يد اقل عباد الله واحوجهم الى عفوه وغفرانه

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (و)

٢٣٩٩

كتاب شرح العقايد
للشيخ سعد الدين التفتازاني
رحمة الله عليه
امين
وصلي الله علي سيدنا محمد واله
وصحبه وسلم

راموز ورقة العنوان من النسخة (ز)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ز)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ز)

راموز ورقة العنوان من النسخة (ح)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ح)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ح)

كتاب شرح العقايد

تصنيف مولانا سعد الدين

راموز ورقة العنوان من النسخة (ط)

راموز الورقة الأولى من النسخة (ط)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ط)

مَتْن

العَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ

للإمام نجم الملة والدين أبي حفص عمر بن محمد

النسفي السمرقندي الماتريدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين(١)

[الكلام في إثبات الحقائق والعلوم]

قَالَ أَهْلُ ٱلْحَقِّ : حَقَائِقُ ٱلأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ ، وَٱلْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ ، خِلافاً لِلسُّوفَسْطَائِيَّةِ .

[الكلام في أسباب المعارف]

وَأَسْبَابُ ٱلْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلاثَةٌ : ٱلْحَوَاسُّ ٱلسَّلِيمَةُ ، وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ ، وَٱلْعَقْلُ .

فَٱلْحَوَاسُّ خَمْسٌ : ٱلسَّمْعُ ، وَٱلْبَصَرُ ، وَٱلشَّمُّ ، وَٱلذَّوْقُ ، وَٱللَّمْسُ ، وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا يُوقَفُ عَلَىٰ مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ .

وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ عَلَىٰ نَوْعَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : ٱلْخَبَرُ ٱلْمُتَوَاتِرُ عَلَىٰ أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى ٱلْكَذِبِ ، وَهُوَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ ٱلضَّرُورِيِّ ؛ كَٱلْعِلْمِ بِٱلْمُلُوكِ ٱلْخَالِيَةِ فِي ٱلأَزْمِنَةِ ٱلْمَاضِيَةِ ، وَٱلْبُلْدَانِ ٱلنَّائِيَةِ .

وَٱلثَّانِي : خَبَرُ ٱلرَّسُولِ ٱلْمُؤَيَّدِ بِٱلْمُعْجِزَةِ ، وَهُوَ يُوجِبُ ٱلْعِلْمَ

---

(١) كذا ابتُدئَ هـٰذا المتن بالبسملة والحمدلة في مخطوطة له في مكتبة برلين الوطنية ، ذات الرقم (٨٦٩) المكتوبة سنة (٨٤١هـ) ، خلافاً لجميع نسخ الشرح ، وقد قوبل عليها المتن مقابلة استئناس .

ٱلِاسْتِدْلالِيَّ ، **وَٱلْعِلْمُ ٱلثَّابِتُ بِهِ يُضَاهِي ٱلْعِلْمَ ٱلثَّابِتَ بِٱلضَّرُورَةِ فِي ٱلتَّيَقُّنِ وَٱلثَّبَاتِ** .

وَأَمَّا ٱلْعَقْلُ : فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً ، وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِٱلْبَدِيهَةِ **فَهُوَ ضَرُورِيٌّ** ؛ كَٱلْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ ٱلشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ ، وَمَا ثَبَتَ بِٱلِاسْتِدْلالِ **فَهُوَ ٱكْتِسَابِيٌّ** .

وَٱلإِلْهَامُ : لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ ٱلْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ ٱلشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ ٱلْحَقِّ .

[الكلام في حدوث العالم]

وَٱلْعَالَمُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مُحْدَثٌ ؛ إِذْ هُوَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ .

فَٱلأَعْيَانُ : مَا لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ ، وَهُوَ إِمَّا مُرَكَّبٌ وَهُوَ ٱلْجِسْمُ ، أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَٱلْجَوْهَرِ ؛ وَهُوَ ٱلْجُزْءُ ٱلَّذِي لا يَتَجَزَّأُ .

وَٱلْعَرَضُ : مَا لا يَقُومُ بِذَاتِهِ ، وَيَحْدُثُ فِي ٱلأَجْسَامِ وَٱلْجَوَاهِرِ ؛ كَٱلأَلْوَانِ وَٱلأَكْوَانِ وَٱلطُّعُومِ وَٱلرَّوَائِحِ .

[الكلام في وجوب الواجب تعالى وتنزيهاته]

وَٱلْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ ٱللهُ تَعَالَى ٱلْوَاحِدُ ، ٱلْقَدِيمُ ، ٱلْحَيُّ ، ٱلْقَادِرُ ، ٱلْعَلِيمُ ، ٱلسَّمِيعُ ، ٱلْبَصِيرُ ، ٱلشَّائِي ، ٱلْمُرِيدُ ، لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلا جِسْمٍ وَلا جَوْهَرٍ ، وَلا مُصَوَّرٍ وَلا مَحْدُودٍ ، وَلا مَعْدُودٍ وَلا مُتَبَعِّضٍ ، وَلا مُتَجَزِّئٍ وَلا مُتَرَكِّبٍ وَلا مُتَنَاهٍ ، وَلا يُوصَفُ بِٱلْمَائِيَّةِ

وَلا بِٱلْكَيْفِيَّةِ ، وَلا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ ، وَلا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ ، وَلا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ ، وَلا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ .

[الكلام في صفات المعاني]

وَلَهُ صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ ، وَهِيَ لا هُوَ وَلا غَيْرُهُ ؛ وَهِيَ : ٱلْعِلْمُ ، وَٱلْقُدْرَةُ ، وَٱلْحَيَاةُ ، وَٱلْقُوَّةُ ، وَٱلسَّمْعُ ، وَٱلْبَصَرُ ، وَٱلإِرَادَةُ وَٱلْمَشِيئَةُ ، وَٱلْفِعْلُ وَٱلتَّخْلِيقُ وَٱلتَّرْزِيقُ ، وَٱلْكَلامُ .

وَهُوَ مُتَكَلِّمٌ بِكَلامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ أَزَلِيَّةٌ ، لَيْسَ مِنْ جِنْسِ ٱلْحُرُوفِ وَٱلأَصْوَاتِ ، وَهُوَ صِفَةٌ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ وَٱلآفَةِ ، وَٱللهُ تَعَالَىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا ، آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ .

وَٱلْقُرْآنُ : كَلامُ ٱللهِ تَعَالَىٰ غَيْرُ مَخْلُوقٍ ، وَهُوَ مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا ، مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا ، مَقْرُوءٌ بِأَلْسِنَتِنَا ، مَسْمُوعٌ بِآذَانِنَا ، غَيْرُ حَالٍّ فِيهَا .

وَٱلتَّكْوِينُ : صِفَةٌ لِلهِ تَعَالَىٰ أَزَلِيَّةٌ ؛ وَهُوَ تَكْوِينُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لِوَقْتِ وُجُودِهِ ، وَهُوَ غَيْرُ ٱلْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا .

وَٱلإِرَادَةُ : صِفَةٌ لِلهِ تَعَالَىٰ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ .

[الكلام في إثبات جواز رؤية الله تعالى بالعقل ووجوبها بالسمع]

وَرُؤْيَةُ ٱللهِ تَعَالَىٰ جَائِزَةٌ فِي ٱلْعَقْلِ وَاجِبَةٌ بِٱلنَّقْلِ ، وَرَدَ ٱلدَّلِيلُ ٱلسَّمْعِيُّ بِإِيجَابِ رُؤْيَةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱللهَ تَعَالَىٰ فِي دَارِ ٱلآخِرَةِ ، فَيُرَىٰ لا فِي مَكَانٍ ، وَلا عَلَىٰ جِهَةٍ ؛ مِنْ مُقَابَلَةٍ ، أَوِ ٱتِّصَالِ شُعَاعٍ ، أَوْ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ ٱلرَّائِي وَبَيْنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ .

[الكلام في خلق أفعال العباد]

وَٱللهُ تَعَالَىٰ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ ٱلْعِبَادِ ؛ مِنَ ٱلْكُفْرِ وَٱلإِيمَانِ ، وَٱلطَّاعَةِ وَٱلْعِصْيَانِ ، وَهِيَ كُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ ، وَحُكْمِهِ وَقَضِيَّتِهِ وَتَقْدِيرِهِ .

وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ ٱخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُونَ بِهَا وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا ، **وَٱلْحَسَنُ مِنْهَا** بِرِضَاءِ ٱللهِ تَعَالَىٰ ، **وَٱلْقَبِيحُ مِنْهَا** لَيْسَ بِرِضَائِهِ .

وَٱلِاسْتِطَاعَةُ مَعَ ٱلْفِعْلِ ؛ وَهِيَ حَقِيقَةُ ٱلْقُدْرَةِ ٱلَّتِي يَكُونُ بِهَا ٱلْفِعْلُ ، وَيَقَعُ هَـٰذَا ٱلِاسْمُ عَلَىٰ سَلَامَةِ ٱلْأَسْبَابِ وَٱلْآلَاتِ وَٱلْجَوَارِحِ ، وَصِحَّةُ ٱلتَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ عَلَىٰ هَـٰذِهِ ٱلِاسْتِطَاعَةِ ، وَلَا يُكَلَّفُ ٱلْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ .

وَمَا يُوجَدُ مِنَ ٱلْأَلَمِ فِي ٱلْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ ، وَٱلِانْكِسَارِ فِي ٱلزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ ، وَمَا أَشْبَهَهُ . . كُلُّ ذَٰلِكَ مَخْلُوقٌ لِلهِ تَعَالَىٰ ، لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ .

وَٱلْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ ، وَٱلْأَجَلُ وَاحِدٌ .

وَٱلْحَرَامُ رِزْقٌ ، وَكُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ ، حَلَالاً كَانَ أَوْ حَرَاماً ، وَلَا يُتَصَوَّرُ أَلَّا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ ، أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ .

وَٱللهُ تَعَالَىٰ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ، وَمَا هُوَ ٱلْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ .

[الكلام في الغيبيات]

وَعَذَابُ ٱلْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَبَعْضِ عُصَاةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ، وَتَنْعِيمُ أَهْلِ ٱلطَّاعَةِ فِي ٱلْقَبْرِ ، وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ . . ثَابِتٌ بِٱلدَّلَائِلِ ٱلسَّمْعِيَّةِ ، وَٱلْبَعْثُ حَقٌّ ، وَٱلْوَزْنُ حَقٌّ ، وَٱلْكِتَابُ حَقٌّ ، وَٱلسُّؤَالُ حَقٌّ ، وَٱلْحَوْضُ حَقٌّ ، وَٱلصِّرَاطُ حَقٌّ ، وَٱلْجَنَّةُ حَقٌّ ، وَٱلنَّارُ حَقٌّ .

وَهُمَا مَخْلُوقَتَانِ مَوْجُودَتَانِ ، بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنَيَانِ ، وَلَا يَفْنَىٰ أَهْلُهُمَا .

[الكلام في الثواب والعقاب]

وَٱلْكَبِيرَةُ لَا تُخْرِجُ ٱلْعَبْدَ ٱلْمُؤْمِنَ مِنَ ٱلْإِيمَانِ ، وَلَا تُدْخِلُهُ فِي ٱلْكُفْرِ ، وَٱللهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ؛ مِنَ ٱلصَّغَائِرِ وَٱلْكَبَائِرِ ، وَيَجُوزُ ٱلْعِقَابُ عَلَى ٱلصَّغِيرَةِ ، وَٱلْعَفْوُ عَنِ ٱلْكَبِيرَةِ إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ ٱسْتِحْلَالٍ ، وَٱلِاسْتِحْلَالُ كُفْرٌ .

وَٱلشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَٱلْأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ ٱلْكَبَائِرِ ، وَأَهْلُ ٱلْكَبَائِرِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَا يُخَلَّدُونَ فِي ٱلنَّارِ .

[الكلام في الإيمان]

وَٱلْإِيمَانُ : هُوَ ٱلتَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ تَعَالَىٰ وَٱلْإِقْرَارُ بِهِ ، فَأَمَّا ٱلْأَعْمَالُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِي نَفْسِهَا ، وَٱلْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ .

وَٱلْإِيمَانُ وَٱلْإِسْلَامُ وَاحِدٌ .

وَإِذَا وُجِدَ مِنَ ٱلْعَبْدِ ٱلتَّصْدِيقُ وَٱلْإِقْرَارُ صَحَّ أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ حَقّاً ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ ٱللهُ .

وَٱلسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَىٰ ، وَٱلشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ ، وَٱلتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى ٱلسَّعَادَةِ وَٱلشَّقَاوَةِ ، دُونَ ٱلإِسْعَادِ وَٱلإِشْقَاءِ ، وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ ٱللهِ تَعَالَىٰ ، وَلا تَغَيُّرَ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ وَلا عَلَىٰ صِفَاتِهِ .

[الكلام في النبوة والرسالة]

وَفِي إِرْسَالِ ٱلرُّسُلِ حِكْمَةٌ ، وَقَدْ أَرْسَلَ ٱللهُ تَعَالَىٰ رُسُلاً مِنَ ٱلْبَشَرِ إِلَى ٱلْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ، وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ ٱلدِّينِ وَٱلدُّنْيَا ، وَأَيَّدَهُمْ بِٱلْمُعْجِزَاتِ ٱلنَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ .

وَأَوَّلُ ٱلأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ ٱلصَّلاةُ وَٱلسَّلامُ : آدَمُ ، وَآخِرُهُمْ : مُحَمَّدٌ ، عَلَيْهِمَا ٱلسَّلامُ .

وقد رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ ٱلأَحَادِيثِ ، وَٱلأَوْلَىٰ : أَلا يُقْتَصَرَ عَلَىٰ عَدَدٍ فِي ٱلتَّسْمِيَةِ ؛ فَقَدْ قَالَ ٱللهُ تَعَالَىٰ : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر : ٧٨] ، وَلا يُؤْمَنُ فِي ذِكْرِ ٱلْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ ، أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ ، وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ ٱللهِ تَعَالَىٰ ، صَادِقِينَ نَاصِحِينَ لِلْخَلْقِ .

وَأَفْضَلُ ٱلأَنْبِيَاءِ : مُحَمَّدٌ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وَٱلْمَلائِكَةُ : عِبَادُ ٱللهِ تَعَالَى ٱلْعَامِلُونَ بِأَمْرِهِ ، لا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلا أُنُوثَةٍ .

وَللهِ تَعَالَىٰ كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِ ، وَبَيَّنَ فِيهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ .

وَٱلْمِعْرَاجُ لِرَسُولِ ٱللهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ٱلْيَقَظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى ٱلسَّمَاءِ ، ثُمَّ إِلَىٰ مَا شَاءَ ٱللهُ مِنَ ٱلْعُلا . . حَقٌّ .

[الكلام في كرامات الأولياء]

وَكَرَامَاتُ ٱلأَوْلِيَاءِ حَقٌّ ، فَتَظْهَرُ ٱلْكَرَامَةُ عَلَىٰ طَرِيقِ نَقْضِ ٱلْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ ؛ مِنْ قَطْعِ ٱلْمَسَافَةِ ٱلْبَعِيدَةِ فِي ٱلْمُدَّةِ ٱلْقَلِيلَةِ ، وَظُهُورِ ٱلطَّعَامِ وَٱلشَّرَابِ وَٱللِّبَاسِ عِنْدَ ٱلْحَاجَةِ ، وَٱلْمَشْيِ عَلَى ٱلْمَاءِ وَفِي ٱلْهَوَاءِ ، وَكَلامِ ٱلْجَمَادِ وَٱلْعَجْمَاءِ ، وَغَيْرِ ذَٰلِكَ مِنَ ٱلأَشْيَاءِ ، **وَيَكُونُ ذَٰلِكَ مُعْجِزَةً لِلرَّسُولِ ٱلَّذِي ظَهَرَتْ هَـٰذِهِ ٱلْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ** ؛ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَنَّهُ وَلِيٌّ ، وَلَنْ يَكُونَ وَلِيّاً إِلا وَأَنْ يَكُونَ مُحِقّاً فِي دِيَانَتِهِ ، وَدِيَانَتُهُ ٱلإِقْرَارُ بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ .

[الكلام في الإمامة]

وَأَفْضَلُ ٱلْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا أَبُو بَكْرٍ ٱلصِّدِّيقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ ، ثُمَّ عُمَرُ ٱلْفَارُوقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ ، ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو ٱلنُّورَيْنِ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ ، ثُمَّ عَلِيٌّ ٱلْمُرْتَضَىٰ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ ، وَخِلافَتُهُمْ عَلَىٰ هَـٰذَا ٱلتَّرْتِيبِ أَيْضاً .

وَٱلْخِلافَةُ ثَلاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ .

وَٱلْمُسْلِمُونَ لا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ ، وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ ، وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ ، وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ ، وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ ، وَقَهْرِ ٱلْمُتَغَلِّبَةِ وَٱلْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ ٱلطَّرِيقِ ، وَإِقَامَةِ ٱلْجُمَعِ وَٱلأَعْيَادِ ، وَقَطْعِ ٱلْمُنَازَعَاتِ ٱلْوَاقِعَةِ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ، وَقَبُولِ ٱلشَّهَادَاتِ ٱلْقَائِمَةِ عَلَى

ٱلْحُقُوقِ ، وَتَزْوِيجِ ٱلصِّغَارِ وَٱلصَّغَائِرِ ٱلَّذِينَ لا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ ، وَقِسْمَةِ ٱلْغَنَائِمِ .

ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ٱلإِمَامُ ظَاهِراً ، لا مُخْتَفِياً وَلا مُنْتَظَراً ، وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ ، وَلا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ ، وَلا يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ ، وَأَوْلادِ عَلِيٍّ رَضِيَ ٱللهُ عنهُ ، وَلا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً ، وَلا أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ ٱلْوِلَايَةِ ، سَائِساً ، قَادِراً عَلَىٰ تَنْفِيذِ ٱلأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ ٱلإِسْلامِ ، وَإِنْصَافِ ٱلْمَظْلُومِ مِنَ ٱلظَّالِمِ .

وَلا يَنْعَزِلُ ٱلإِمَامُ بِٱلْفِسْقِ وَٱلْجَوْرِ .

[الكلام في العقائد المتفرقة]

وَتَجُوزُ ٱلصَّلاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَيُصَلَّىٰ عَلَىٰ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ .

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ ٱلصَّحَابَةِ إِلا بِخَيْرٍ ، وَيُشْهَدُ بِٱلْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ ٱلْمُبَشَّرَةِ ٱلَّذِينَ بَشَّرَهُمُ ٱلنَّبِيُّ عَلَيْهِ ٱلصَّلاةُ وَٱلسَّلامُ ، وَيُرَى ٱلْمَسْحُ عَلَى ٱلْخُفَّيْنِ فِي ٱلسَّفَرِ وَٱلْحَضَرِ ، وَلا يَحْرُمُ نَبِيذُ ٱلْجَرِّ .

وَلا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ ٱلأَنْبِيَاءِ ، وَلا يَصِلُ ٱلْعَبْدُ إِلَىٰ حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ ٱلأَمْرُ وَٱلنَّهْيُ .

وَٱلنُّصُوصُ تُحْمَلُ عَلَىٰ ظَوَاهِرِهَا ، وَٱلْعُدُولُ عَنْهَا إِلَىٰ مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ ٱلْبَاطِنِ إِلْحَادٌ بِكُفْرٍ ، وَرَدُّ ٱلنُّصُوصِ كُفْرٌ ، وَٱسْتِحْلالُ ٱلْمَعْصِيَةِ كُفْرٌ ، وَٱلِاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ ، وَٱلِاسْتِهْزَاءُ عَلَى ٱلشَّرِيعَةِ كُفْرٌ ، وَٱلْيَأْسُ

مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ ، وَٱلأَمْنُ مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ ، وَتَصْدِيقُ ٱلْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ ٱلْغَيْبِ كُفْرٌ .

وَٱلْمَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ .

وَفِي دُعَاءِ ٱلأَحْيَاءِ لِلأَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ عَنْهُمْ نَفْعٌ لَهُمْ ، **وَٱللهُ تَعَالَىٰ يُجِيبُ ٱلدَّعَوَاتِ** ، وَيَقْضِي ٱلْحَاجَاتِ .

وَمَا أَخْبَرَ بِهِ ٱلنَّبِيُّ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **مِنْ أَشْرَاطِ ٱلسَّاعَةِ** ؛ مِنْ خُرُوجِ ٱلدَّجَّالِ ، وَدَابَّةِ ٱلأَرْضِ ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ ، وَنُزُولِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ ، وَطُلُوعِ ٱلشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا . . فَهُوَ حَقٌّ .

وَٱلْمُجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِئُ ، وقد يُصِيبُ .

[الكلام في التفضيل]

وَرُسُلُ ٱلْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ ٱلْمَلَائِكَةِ ، **وَرُسُلُ ٱلْمَلَائِكَةِ** أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْبَشَرِ ، **وَعَامَّةُ ٱلْبَشَرِ** أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْمَلَائِكَةِ .

* * *

شرح العقائد النسفية

تأليف

ريحانة الأصوليين والمتكلمين والبيانيين

الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني

رحمه الله تعالى

(٧٢٢ - ٧٩٢هـ)

شرف بخدمته

أنس محمد عدنان الشرفاوي

دار التقوى
دمشق الشام

[مقدمة المؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين، رب تمم بالخير

الحمدُ للهِ المُتوحِّدِ بجلالِ ذاتِهِ وكمالِ صفاتِهِ ، المُتقدِّسِ في نعوتِ الجبروتِ عن شوائبِ النقْصِ وسماتِهِ .

والصلاةُ علىٰ نبيِّهِ محمدٍ المُؤيَّدِ بساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيِّناتِهِ ، وعلىٰ آلِهِ وأصحابِهِ هُداةِ طريقِ الحقِّ وحُماتِهِ[1] .

وبعدُ :

فإنَّ مبنىٰ علمِ الشرائعِ والأحكامِ ، وأساسَ قواعدِ عقائدِ الإسلامِ . . هو علمُ التوحيدِ والصفاتِ الموسومُ بـ (الكلامِ) ، المُنجي عن غياهبِ الشكوكِ وظلماتِ الأوهامِ[2] .

وإنَّ المُختصَرَ المُسمَّىٰ بـ « العقائدِ » للإمامِ الهمامِ ، قدوةِ

---

(١) ضمَّن المصنف خطبته الإشارة إلىٰ مقاصد الفنِّ على الترتيب المعتبر فيه ؛ من مباحث الذات ، وأقسام الصفات ، والنبوة ، والإمامة . « باجوري » (ص ٧٩)، والإشارة لمبحث الإمامة بقوله : (هداة طريق الحق وحماته) .

(٢) المنجي : بالجيم ، وفي نسخة بالحاء المهملة ، يعني : المُنَحِّي ، وهي أنسبُ بالتعدية بـ (عن) ، وعلى الأولىٰ لا بدَّ من التضمين . « أمير » (ق٦) .

علماءِ الإسلامِ ، نجمِ الملَّةِ والدينِ عمرَ النَّسَفِيِّ أعلى اللهُ درجتَهُ في دارِ السلامِ[١] . . يشتملُ مِنْ هـٰذا الفنِّ علىٰ غُرَرِ الفَرَائدِ ، ودُرَرِ الفوائدِ ، في ضِمْنِ فصولٍ ، هي للدينِ قواعدُ وأصولٌ ، وأثناءِ نصوصٍ ، هي لليقينِ جواهرُ وفُصوصٌ ، معَ غايةٍ مِنَ التنقيحِ والتهذيبِ ، ونهايةٍ مِنْ حُسْنِ التنظيمِ والترتيبِ .

فحاولتُ أنْ أشرحَهُ شرحاً يُفصِّلُ مجملاتِهِ ، ويُبيِّنُ معضِلاتِهِ ، وينشرُ مطويَّاتِهِ ، ويُظهِرُ مكنوناتِهِ ، معَ توجيهٍ للكلامِ في تنقيحٍ[٢] ، وتنبيهٍ على المرامِ في توضيحٍ ، وتحقيقٍ للمسائلِ غِبَّ تقريرٍ ، وتدقيقٍ للدلائلِ إِثْرَ تحريرٍ[٣] ، وتفسيرٍ للمقاصدِ بعدَ تمهيدٍ ، وتكثيرٍ للفوائدِ معَ تجريدٍ ، طاوياً كشْحَ المقالِ ، عنِ الإطالةِ والإملالِ[٤] ، ومُتجافِياً عن طرفَيِ الاقتصادِ: الإطنابِ والإخلالِ[٥] .

واللهُ الهادي إلىٰ سبيلِ الرشادِ ، والمسؤولُ لنيلِ العصمةِ والسدادِ ، وهو حسبي ونعمَ الوكيلُ .

* * *

---

(١) انظر ترجمته (ص ١١ـ١٩) .

(٢) في (ب) : (الكلام) بدل (للكلام) ، **والتوجيه** : جعل الكلام متوجهاً إلى المطلوب ، أو استخراج وجه من وجوه صحته ، **فالمراد بالكلام على الأول** : كلام الشارح ، **وعلى الثاني** : كلام المصنف . « فرهاري » (ص٢٨) .

(٣) **غبَّ وإثْرَ** : ظرفان بمعنىٰ (عقيبَ) .

(٤) **طاوياً** : حالٌ من (حاولتُ) ، **والكشحُ** : الجَنْبُ ، وفي الكلام استعارةٌ بالكناية .

(٥) **الإطناب والإخلال** : مجموعهما بدلٌ من (طرفي الاقتصاد) ، **والإطناب** : تطويل الكلام فوق الحاجة ، **والإخلال** : اختصاره بحيث يخلُّ بفهم المطلوب . « فرهاري » (ص٢٩) .

[تمهيد]

اعلمْ : أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ منها ما يتعلَّقُ بكيفيَّةِ العملِ ، **وتُسمَّىٰ فرعيَّةً وعمليَّةً** ، ومنها ما يتعلَّقُ بالاعتقادِ ، **وتُسمَّىٰ أصليَّةً واعتقاديَّةً** .

والعلمُ المُتعلِّقُ بالأولىٰ يُسمَّىٰ : علمَ الشَّرائعِ والأحكامِ ؛ لما أنَّها لا تُستفادُ إلا مِنْ جهةِ الشرعِ ، ولا يسبقُ الفهمُ عندَ إطلاقِ الأحكامِ إلا إليها ، **وبالثانيةِ** : علمَ التوحيدِ والصفاتِ ؛ لما أنَّ ذلكَ أشهرُ مباحثِهِ وأشرفُ مقاصدِهِ .

التأصيل لنشأة علم الفقه وأصوله وعلم الكلام

وقد كانَتِ الأوائلُ مِنَ الصحابةِ والتابعينَ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعينَ ـ لصفاءِ عقائدِهم ببركةِ صحبةِ النبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وقُرْبِ العهْدِ بزمانِهِ ، ولقلَّةِ الوقائعِ والاختلافاتِ ، وتمكُّنِهم مِنَ المراجعةِ إلى الثقاتِ ـ **مُستغنينَ عن تدوينِ العِلْمينِ** ، وترتيبِهما أبواباً وفصولاً ، وتقريرِ مقاصدِهما فروعاً وأصولاً ، **إلىٰ أنْ حدثَتِ الفتنُ بينَ المسلمينَ** ، والبغْيُ علىٰ أئمَّةِ الدينِ [1] ، وظهرَ

---

(1) **أئمة الدين** : أمراء أو علماء . «أمير» (ق٨) ، وفي (د) وحدها : (وغلب البغي علىٰ . . .) ، وعليها يعلَّق الجارُّ بالفعل (غلب) ، وأرَّخ الحافظ ابن عساكر لهٰذا ؛ فذكر أن ابتداءه كان زمن المأمون والمعتصم ، قال في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) وهو يذكر فتنة المعتزلة : (فتورَّع من مجادلتهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، فمَوَّهوا بذلك على الملوك ، وقالوا لهم : إنهم ـ يعنون : أهل السنة ـ يفرُّون من المناظرة ؛ لما يعلمون من ضعفهم عن نصرة الباطل) .

اختلافُ الآراءِ ، والميلُ إلى البِدَعِ والأهواءِ ، وكثُرَتِ الفتاوىٰ والواقعاتُ ، والرجوعُ إلى العلماءِ في المُهِمَّاتِ ؛ **فاشتغلوا بالنظرِ والاستدلالِ والاجتهادِ والاستنباطِ وتمهيدِ القواعدِ والأصولِ** ، وترتيبِ الأبوابِ والفصولِ ، وتكثيرِ المسائلِ بأدلَّتِها ، وإيرادِ الشُّبَهِ بأجوبتِها ، وتعيينِ الأوضاعِ والاصطلاحاتِ ، وتبيينِ المذاهبِ والاختلافاتِ[1] .

بيان أسباب تسمية علم أصول الدين بـ(علم الكلام)

وسَمَّوا ما يُفيدُ معرفةَ الأحكامِ العمليَّةِ عن أدلَّتِها التفصيليَّةِ بـ(الفقهِ) ، ومعرفةَ أحوالِ الأدلَّةِ إجمالاً في إفادتِها الأحكامَ بـ(أصولِ الفقهِ) ، ومعرفةَ العقائدِ عن أدلَّتِها بـ(الكلامِ) لأنَّ عنوانَ مباحثِهِ كانَ قولَهم : الكلامُ في كذا وكذا .

ولأنَّ (مسألةَ الكلام) **كانَتْ أشهرَ مباحثِهِ وأكثرَها نزاعاً وجدالاً**[2] ؛ حتىٰ إنَّ بعضَ المُتغلِّبةِ قتلَ كثيراً مِنْ أهلِ الحقِّ لعدمِ قولِهم بخلْقِ القرآنِ[3] .

ولأنَّهُ يُورِثُ قدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشرعيَّاتِ وإلزامِ الخصومِ ، **كالمنطقِ للفلسفةِ**[4] .

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) .

(٢) قوله : (الكلام) أل : للعهد ، والمعهود : كلام الله . « باجوري » (ص ١٣٦) .

(٣) لو قال : (بعض أهل الحق) بدل (كثيراً من أهل الحق) . . لأجاد ؛ لأن كون العباسية قتلوا كثيراً من أهل الحق . . غير معروف . «باجوري» (ص ١٣٧) .

(٤) أي : كما أن المنطق سُمِّيَ منطقاً لإفادته قوة النطق في علوم الفلاسفة . . فكذا هـٰذا العلم سُمِّي كلاماً لإفادته قوة التكلُّم في العلوم الشرعية . « فرهاري » (ص٤١) .

ولأنَّهُ أوَّلُ ما يجبُ مِنَ العلومِ التي إنَّما تُعلَّمُ وتُتعلَّمُ بالكلامِ ، فأُطلِقَ عليهِ هـٰذا الاسمُ لذلكَ ، **ثم خُصَّ بهِ ولم يُطلَقْ علىٰ غيرِهِ تمييزاً** .

ولأنَّهُ إنَّما يتحقَّقُ بالمباحثةِ وإدارةِ الكلامِ مِنَ الجانبينِ ، وغيرَهُ قد يتحقَّقُ بالتأمُّلِ ومطالعةِ الكتبِ[1] .

ولأنَّهُ أكثرُ العلومِ خِلافاً ونزاعاً ، فيشتدُّ افتقارُهُ إلى الكلامِ معَ المخالفينَ والردِّ عليهم .

ولأنَّهُ لقوَّةِ أدلَّتِهِ صارَ **كأنَّهُ هو الكلامُ دونَ ما عداهُ مِنَ العلومِ** ، كما يُقالُ للأقوىٰ مِنَ الكلامينِ : هـٰذا هو الكلامُ !

ولأنَّهُ ـ لابتنائِهِ على الأدلَّةِ القطعيَّةِ المُؤيَّدِ أكثرُها بالأدلَّةِ السمعيَّةِ ـ **أشدُّ العلومِ تأثيراً في القلبِ وتغلغلاً فيهِ** ، فسُمِّيَ بالكلامِ المُشتقِّ مِنَ الكَلْمِ ؛ وهو الجَرْحُ ، **وهـٰذا هو كلامُ القدماءِ**[2] .

---

(١) **قال بعضهم** : المقدمتان ممنوعتان ، **ويجاب** : بأنهما ادعائيتان في مقام المدح . « فرهاري » (ص٤٢) ، ومقام المدح يُتسامح فيه بإيراد غير البرهانيات كما لا يخفىٰ .

(٢) قوله : (**وهـٰذا**) أي : علم العقائد المبني على الأدلة القطعية المؤيَّدِ أكثرها بالأدلة السمعية بدون خلط بالفلسفة . « أمير » (ق١٠) ، **فهـٰذا هو علم الكلام عند المتقدمين من المتكلمين** ، وهم ما قبل حجة الإسلام الغزالي ، وسيأتي قريباً (ص ١٠٤) بيانُ علم الكلام عند المتأخرين ، وقد ذكر حافظ الدنيا ابن عساكر بعض قدماء المتكلمين ، فقال في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٦١) : (**كعبد العزيز المكي ، والحارث المحاسبي ، وعبد الله ابن كُلاب ، وجماعة غيرهم** ، وكانوا أولي زهد وتقشف ، لم يرَ واحدٌ منهم أن يطأ لأهل البدع بساطاً ، ولا أن يداخلوهم ، **فكانوا يردُّون عليهم ، ويؤلفون الكتب في إدحاض حُججهم**) .

ومعظمُ خلافيَّاتِهِ معَ الفِرَقِ الإسلاميَّةِ خصوصاً المعتزلةَ ؛ **لأنَّهم أوَّلُ فرقةٍ أسَّسوا قواعدَ الخلافِ** لما وردَ بهِ ظاهرُ السنةِ ، وجرىٰ عليهِ جماعةُ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعينَ . . في بابِ العقائدِ(١) .

خلاف الفرق الإسلامية ، ونشأة المعتزلة

وذلكَ : أنَّ رئيسَهم واصلَ بنَ عطاءٍ اعتزلَ عن مجلسِ الحسنِ البصريِّ رحمَهُ اللهُ يُقرِّرُ أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ ، ويُثبِتُ المنزلةَ بينَ المنزلتينِ ، فقالَ الحسنُ : قدِ اعتزلَ عنَّا ، فسُمُّوا المعتزلةَ(٢) ، وهم سَمَّوا أنفسَهم أصحابَ العدلِ والتوحيدِ(٣) ؛ لقولِهم بوجوبِ ثوابِ المطيعِ وعقابِ العاصي

---

(١) قوله : (**لما ورد**) متعلق بـ (الخلاف) ، و(**في باب**) متعلق بـ (ورد) ، قال العلامة الفرهاري في « حاشيته » (ص٤٣) : (**وفي الكلام إشارة إلىٰ وجه تسمية مذهبنا بمذهب السنة والجماعة**) .
وممَّن بكَّرَ في الردِّ علىٰ أهل السنة ؛ **من الفلاسفة** : إسحاق الكندي والإسفزاري ، **ومن المعتزلة** : عبد الجبار الرازي والجبائي والكعبي والنظام ، **ومن المجسمة** : محمد بن الهيصم ، كذا نقل الحافظ ابن عساكر عن قاضي العسكر في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٩٢) .

(٢) روىٰ ذلك الحافظ البغدادي في « تاريخ بغداد » (١٢/ ١٦٤) ، وحكىٰ هٰذا الخبر قاضي المعتزلة عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » له (ص١٣٨) ، وقال بعده : (وهٰذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة) .

(٣) **يعني** : بأصلين من أصولهم الخمسة ، وما كانوا يرون حرجاً من تلقيبهم بالمعتزلة ، بل عند العلامة الملطي العسقلاني في « التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع » (ص٣٦) أنهم سَمَّوا أنفسَهم بذلك مذ بايع أمير المؤمنين الحسن سيدنا معاوية رضي الله عنهما ، فلزموا منازلهم واعتزلوا الناس ، بل كان العلامة الزمخشري إذا طرق باباً ، فسُئِلَ : من ؟ قال : أبو القاسم المعتزلي ، كذا في « وفيات الأعيان » (٥/ ١٧٠) .

على اللهِ تعالىٰ ، ونفيِ الصفاتِ القديمةِ عنهُ .

ثم إنَّهم توغَّلوا في علمِ الكلامِ ، وتشبَّثوا بأذيالِ **الفلاسفةِ** في كثيرٍ مِنَ الأصولِ ، وشاعَ مذهبُهم فيما بينَ الناسِ ، إلىٰ أنْ قالَ الشيخُ أبو الحسنِ الأشعريُّ لأستاذِهِ أبي عليٍّ الجبائيِّ : ما تقولُ في ثلاثةِ إخوةٍ ؛ قد ماتَ أحدُهم مطيعاً ، والآخرُ عاصياً ، والثالثُ صغيراً ؟

فقالَ : إنَّ الأوَّلَ يُثابُ بالجنَّةِ ، والثاني يُعاقَبُ بالنارِ ، والثالثَ لا يعاقبُ ولا يثابُ .

قالَ الأشعريُّ : فإنْ قالَ الثالثُ : يا ربِّ ؛ لِمَ أمتَّني صغيراً وما أبقيتَني إلىٰ أنْ أكبرَ فأُومنَ بكَ وأطيعَكَ فأدخلَ الجنَّةَ ؟ ![1] .

فقالَ : يقولُ الربُّ : إنِّي كنتُ أعلمُ منكَ أنَّكَ لو كبِرْتَ لعصيتَ فدخلتَ النارَ ، فكانَ الأصلحَ لكَ أنْ تموتَ صغيراً .

قالَ الأشعريُّ : فإنْ قالَ الثاني : يا ربِّ ؛ لِمَ لم تُمتْني صغيراً لئلا[2] أعصيَ فلا أدخلَ النارَ ؟! ماذا يقولُ الربُّ ؟

فبُهِتَ الجبائيُّ[3] .

وتركَ الأشعريُّ مذهبَهُ ، واشتغلَ هو ومَنْ تبعَهُ بإبطالِ رأيِ

---

(١) في نسخة هامش (هـ) زيادة : (ماذا يقول جلَّ جلاله ؟) ، وفي مطبوعة « النبراس » (ص٤٩) : (فماذا يقول الربُّ ؟) .

(٢) في (ب) : (كيلا) .

(٣) أوردها الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٤/ ١٨٤) ، والإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣/ ٣٥٦) .

المعتزلةِ ، وإثباتِ ما وردَ بهِ السنةُ ومضىٰ عليهِ الجماعةُ[1] ، **فسُمُّوا أهلَ السنةِ والجماعةِ**[2] .

مزج المتأخرين علم الكلام بالفلسفة ؛ تحقيقاً لمقاصدها، وبياناً لتهافت بعض أبحاثها

ثم لمَّا نُقِلَتِ الفلسفةُ إلى العربيةِ ، وخاضَ فيها الإسلاميونَ ، وحاولوا الردَّ على الفلاسفةِ فيما خالفوا فيهِ الشريعةَ . . فخَلَطُوا بالكلامِ كثيراً مِنَ الفلسفةِ[3] ؛ ليتحقَّقوا مقاصدَها[4] ، فيتمكَّنوا مِنْ إبطالِها . . . وهلمَّ جرّاً[5] ، إلىٰ أنْ أدرجوا فيهِ معظمَ الطبيعيَّاتِ والإلٰهيَّاتِ ، وخاضوا في الرياضيَّاتِ ، حتىٰ كادَ لا يتميَّزُ عنِ الفلسفةِ لولا اشتمالُهُ على السمعيَّاتِ ، **وهٰذا هو كلامُ المتأخِّرينَ**[6] .

وبالجملةِ : هو أشرفُ العلومِ ؛ لكونِهِ أساسَ الأحكامِ

---

(١) في (أ) وحدها : (جماعة الصحابة) بدل (الجماعة) .

(٢) ويسمَّون الأشعرية والأشاعرة ، ومعهم في هٰذا اللقب الماتريدية ، قال العلامة الفرهاري في « حاشيته » (ص٥١) : (واصطلح المتأخرون علىٰ تسمية الفريقين بالأشاعرة تغليباً) .

(٣) حيث اضطروا إلىٰ ذلك في محاولة الرد المذكور . « باجوري » (ص١٦٠) .

(٤) في (ب) وحدها : (ليتحققوا فيه مقاصدها) ، والضمير يعود علىٰ علم الكلام الممزوج بالفلسفة ، والضمير في (مقاصدها) راجع للفلسفة وحدها .

(٥) أي : واستمروا على الخلط شيئاً فشيئاً إلىٰ أن أدرجوا . . . إلىٰ آخره . « باجوري » (ص ١٦١) .

(٦) **يعني** : بعد المئة الرابعة ، أو ما بعد حجة الإسلام الغزالي ، وانظر تفسير علومهم هٰذه مختصراً في « المنقذ من الضلال » له ، **ومثال المتأخرين** : الإمام الرازي ، وسيف الدين الآمدي ، وصاحب « المواقف » و« الصحائف » ، والشارح في « المقاصد » و« التهذيب » ، والبيضاوي في « الطوالع » ، كذا مثَّل لهم العلامة الفرهاري (ص٥٣) .

الشرعيَّةِ ، ورئيسَ العلومِ الدينيَّةِ ، وكونِ معلوماتِهِ العقائدَ الإسلاميَّةَ ، وغايتِهِ الفوزَ بالسعاداتِ الدينيَّةِ والدنياويَّةِ ، وبراهينِهِ الحُججَ القطعيَّةَ المُؤيَّدَ أكثرُها بالأدلَّةِ السمعيَّةِ[1] .

وما نُقِلَ عن بعضِ السلفِ مِنَ الطعنِ فيهِ ، والمنعِ عنه[2] . . فإنَّما هو للمتعصِّبِ في الدينِ[3] ، والقاصرِ عن تحصيلِ اليقينِ[4] ، والقاصدِ إفسادَ عقائدِ المسلمينَ ، والخائضِ فيما لا يُفتقَرُ إليهِ مِنْ غوامضِ المتفلسفينَ[5] ، وإلا فكيفَ يُتصوَّرُ المنعُ عمَّا هو أصلُ الواجباتِ ، وأساسُ المشروعاتِ ؟!

* * *

---

(١) وفي هـٰذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام ، ثم اعلم : أن قوله : (وغايته) وقوله : (وبراهينه) معطوفان علىٰ قوله قبلُ : (معلوماتِهِ) ، فالمعنىٰ : (وكون ثمرته المترتبة عليه الظفرَ بالسعادة الدينية ؛ كدخول الجنة ، والدنيوية ؛ كالأمن على النفس والمال . . . ، وكون أدلته التي تقام علىٰ مسائله الأدلةَ القطعيةَ . . .) ، وبه تعلم أنه استدلَّ علىٰ أشرفيته بأمور خمسة كما ذكر العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص ١٦٢) .

(٢) انظر تفصيل ذلك في « تبيين كذب المفتري » (ص٦٠١) ، واختار العلامة الباجوري رعاية للتعليلات الآتية : أن السلف هنا هم الموجودون بعد تدوين علم الكلام عند المتأخرين المدرجين للفلسفة ، ولا شك أنهم سلف لمن بعدهم ، وانظر « حاشيته » (ص ١٦٤) .

(٣) أي : المتكلم فيه علىٰ وجه التعصب ؛ بأن يقصد بالاشتغال به ترويج كلامه ولو كان باطلاً ؛ لاتباعه هوىٰ نفسه . « باجوري » (ص ١٦٤) .

(٤) لأنه لا فائدة في اشتغاله به ، وربما تشوشت عقيدته بالنظر في شُبهِ أهل الأهواء . « باجوري » (ص ١٦٤) .

(٥) أي : المشتغل بما لا يُحتاج إليه في العقائد الشرعية . « باجوري » (ص١٦٥) .

[التمهيدات والمبادئ]

ثم لمَّا كانَ مبنى الكلامِ على الاستدلالِ بوجودِ المحدثاتِ علىٰ وجودِ الصانعِ وتوحيدِهِ وصفاتِهِ وأفعالِهِ[1] ، ثم منها إلىٰ سائرِ السمعيَّاتِ . . ناسبَ تصديرُ الكتابِ بالتنبيهِ علىٰ وجودِ ما يُشاهَدُ مِنَ الأعيانِ والأعراضِ[2] ، وتحقُّقِ العلمِ بها ؛ ليُتوسَّلَ بذلكَ إلىٰ معرفةِ ما هو المقصودُ الأهمُّ ؛ فقالَ :

[الكلام في إثبات الحقائق والعلوم][3]

بيان معنى الحق والصدق

(قَالَ أَهْلُ ٱلْحَقِّ) وهو الحكمُ المطابِقُ للواقعِ ، يُطلَقُ على الأقوالِ والعقائدِ والأديانِ والمذاهبِ باعتبارِ اشتمالِها علىٰ ذلكَ ، **ويقابلُهُ الباطلُ** .

وأمَّا الصِّدْقُ : فقد شاعَ في الأقوالِ خاصَّةً[4] ، **ويقابلُهُ الكذبُ**[5] .

---

(١) **المراد بالتوحيد** : ثبوت الوحدة ، **والصفات** : السلبية وما يتوقف عليها وجودُ العالم من المعاني .

(٢) قوله : (**الكتاب**) أراد «عقائد الإمام النسفي» كما في هوامش بعض النسخ .

(٣) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (١/ ١٢) .

(٤) فحدُّهُ كحدِّ الحق ، ولـٰكنه ما شاع في العقائد والأديان والمذاهب ، بل في الأقوال خاصة .

(٥) فهو الحكم المخالف للواقع ، لـٰكن شاع في الأقوال خاصة . « باجوري » (ص١٧٦)، فهـٰذا أحد الفروق بين الصدق والحق . « فرهاري » (ص٥٨) .

وقد يُفرَّقُ بينَهما : بأنَّ المطابقةَ تُعتبَرُ في الحقِّ مِنْ جانبِ الواقعِ ، وفي الصِّدقِ مِنْ جانبِ الحكمِ ؛ فمعنىٰ صِدْقِ الحكمِ : مطابقتُهُ الواقعَ ، ومعنىٰ حَقِّيَّتِهِ : مطابقةُ الواقعِ إيَّاهُ .

بيان حقيقة الشيء وهويته وماهيته

(حَقَائِقُ ٱلْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ)[1] حقيقةُ الشيءِ وماهيَّتُهُ : ما بهِ الشيءُ هو هو ؛ كالحيوانِ الناطقِ للإنسانِ ، بخلافِ مثلِ الضاحكِ والكاتبِ ممَّا يمكنُ تصوُّرُ الإنسانِ بدونِهِ ، فإنَّهُ مِنَ العوارضِ .

وقد يُقالُ : إنَّ ما بهِ الشيءُ هو هو باعتبارِ تحقُّقِهِ : حقيقةٌ[2] ، وباعتبارِ تَشخُّصِهِ : هُويَّةٌ ، ومعَ قطعِ النظرِ عن ذلكَ[3] : ماهِيَّةٌ .

والشيءُ عندَنا الموجودُ[4] ، والثُّبوتُ والتحقُّقُ والوجودُ والكَونُ . . ألفاظٌ مُترادفةٌ ، معناها بديهيُّ التصوُّرِ .

تحريجة: إن كانت الحقيقة الثبوت ففي الكلام لغو

فإنْ قيلَ : فالحكمُ بثبوتِ حقائقِ الأشياءِ يكونُ لغواً ، بمنزلةِ قولِنا : الأمورُ الثابتةُ ثابتةٌ !

---

(١) انظر « أصول الدين » للبزدوي (ص٥) ، و« التمهيد » لأبي معين النسفي (ص٢) ، ثم « تبصرة الأدلة » (١/ ١٢) له ، و« المحصل » للإمام الرازي (ص٣٩) .

(٢) الجار والمجرور في قوله : (به) متعلق بمعنىٰ (هو هو) لأن معناه الاتحادُ ؛ فالمعنىٰ : حقيقةُ ما بهِ الشيءُ متحداً . « أمير » (ق ١٢) .

(٣) يعني : عن التشخُّص والتحقُّق ، وبه تعلم أن الفروق اعتبارية ، وقد سبق مرادفة الحقيقة للماهية ، ثم لا يخفىٰ أن حقائق الأشياء ليست ثابتة بذاتها ، بل بإثبات القديم لها ، وإلىٰ هـٰذا أشار صاحب « الحكم » بقوله : (الأكوان ثابتة بإثباته ، ممحوة بأحدية ذاته) ، فأهل الحق يعتقدون وجودها لا بذاتها ، وأهلُ الباطل منهم من نفاها ، ومنهم من أثبتها بذاتها .

(٤) أي : خارجاً أو ذهناً على التحقيق ؛ إذ الكليات والمفاهيم ونحوهما لا بد من ثبوتها ذهناً ، وهو المراد بالوجود الذهني . « باجوري » (ص ١٩٣) .

قلنا : المرادُ : أنَّ ما نعتقدُهُ حقائقَ الأشياءِ ، ونُسمِّيهِ بالأسماءِ ؛ مِنَ الإنسانِ والفرسِ والسماءِ والأرضِ . . أمورٌ موجودةٌ في نفْسِ الأمرِ[1] ، كما يُقالُ : واجبُ الوجودِ موجودٌ ، وهٰذا كلامٌ مفيدٌ ربَّما يحتاجُ إلى البيانِ[2] ، ليسَ مثلَ قولِكَ : الثابتُ ثابتٌ ، ولا مثلَ قولِهِ[3] : [رجز]

أَنَا أَبُو ٱلنَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي

علىٰ ما لا يخفىٰ[4] .

وتحقيقُ ذلكَ : أنَّ الشيءَ قد يكونُ لهُ اعتباراتٌ مختلفةٌ يكونُ الحكمُ عليهِ بشيءٍ مفيداً بالنظرِ إلىٰ بعضِ تلكَ الاعتباراتِ دونَ البعضِ ؛ كالإنسانِ إذا أُخِذَ مِنْ حيثُ إنَّهُ جسمٌ ما . . كانَ الحكمُ عليهِ بالحيوانيَّةِ مفيداً ، وإذا أُخِذَ مِنْ حيثُ إنَّهُ حيوانٌ ناطقٌ . . كانَ ذلكَ لغواً .

(وَٱلْعِلْمُ بِهَا) أي : بالحقائقِ ؛ مِنْ تصوُّراتِها والتصديقِ بها وبأحوالِها[5] (مُتَحَقِّقٌ) .

---

(١) الوجود في نفس الأمر ، والوجود في الخارج . . مترادفان ، وهٰذا عند الشارح ، وأما عند غيره فالوجود في نفس الأمر أعم من الوجود في الخارج « باجوري » (ص ١٩٥) .

(٢) أي: قلَّما يحتاج إلىٰ بيان معناه؛ فـ(ربَّ) للتقليل. «باجوري» (ص ١٩٦).

(٣) رجز لأبي النجم العجلي كما في « ديوانه » (ص١٩٨) ، وانظر « خزانة الأدب » (١/ ٤٣٩) ، وإنما لم يكن مثل قولنا : (حقائق الأشياء ثابتة) لاحتياجه إلى التأويل ليفيد المعنى المراد ؛ فكأنه قال : شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة .

(٤) أي : لما لا يخفىٰ ؛ فـ(علىٰ) للتعليل . « باجوري » (ص ٢٠١) .

(٥) قوله : (وبأحوالها) عطف على الضمير المجرور ؛ أي : التصديق بثبوت=

وقيلَ : المرادُ : العلمُ بثبوتِها[1] ؛ للقطعِ بأنَّهُ لا علمَ بجميعِ الحقائقِ .

والجوابُ : أنَّ المرادَ الجنسُ[2] ؛ ردّاً على القائلينَ : بأنَّهُ لا ثبوتَ لشيءٍ مِنَ الحقائقِ[3] ، ولا علمَ بثبوتِ حقيقةٍ ولا بعدمِ ثبوتِها[4] .

التعريف بالسوفسطائية وأنواعهم

(خِلافاً لِلسُّوفَسْطَائِيَّةِ) فإنَّ منهم مَنْ يُنكِرُ حقائقَ الأشياءِ ، ويزعمُ أنَّها أوهامٌ وخيالاتٌ باطلةٌ ؛ وهمُ العِناديَّةُ .

ومنهم مَنْ يُنكِرُ ثبوتَها ، ويزعمُ أنَّها تابعةٌ للاعتقاداتِ ؛ حتى إنِ اعتقدنا الشيءَ جوهراً فجوهرٌ ، أو عرضاً فعرضٌ ، أو قديماً فقديمٌ ، أو حادثاً فحادثٌ ؛ وهمُ العِنْديَّةُ .

ومنهم مَنْ يُنكِرُ العلمَ بثبوتِ شيءٍ ولا ثبوتِهِ[5] ، ويزعمُ أنَّهُ

= الأحوال للحقائق ؛ من نحو الحدوث والإمكان ، وكونها أعياناً وأعراضاً . « فرهاري » (ص٧١) .

(١) أي : المراد من قول المصنف : (والعلم بها) : العلمُ بثبوتها ؛ فالضمير راجع للحقائق بتقدير مضاف ، وقيل : الضمير راجع لثبوت الحقائق المفهوم من قوله : (ثابتة) ، على حد قوله تعالى : ﴿ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة : ٨] ، وتأنيث الضمير باعتبار المضاف إليه . « باجوري » (ص ٢٠٤) .

(٢) يعني : ليس اللام في (الأشياء) للاستغراق ، بل للجنس ؛ فالمعنى : جنس حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الأفراد أو كلها . « فرهاري » (ص٧٣) .

(٣) وهم العِنادية والعندية الآتي ذكرهم ، وهؤلاء منكرون لحقائق الأشياء أصلاً .

(٤) وهم اللاأدرية الآتي ذكرهم ، وهؤلاء لا يقولون بالنفي ولا الثبوت لحقائق الأشياء .

(٥) وقع في بعض النسخ : بزيادة الباء بعد (لا) ، وهو تصحيف . « فرهاري » (ص٧٥) .

شاكٌّ ، وشاكٌّ في أنَّهُ شاكٌّ ، وهلمَّ جرّاً ؛ **وهمُ اللاأدريَّةُ**[1] .

لنا تحقيقاً[2] : أنَّا نجزمُ بالضرورةِ بثبوتِ بعضِ الأشياءِ بالعِيانِ ، وبعضِها بالبيانِ .

وإلزاماً : أنَّهُ إنْ لم يتحقَّقْ نفيُ الأشياءِ فقد ثبتَتْ ، وإنْ تحقَّقَ والنفْيُ حقيقةٌ مِنَ الحقائقِ ؛ لكونِهِ نوعاً مِنَ الحكمِ . . فقد ثبتَ شيءٌ مِنَ الحقائقِ ، فلم يصحَّ نفيُها على الإطلاقِ ، ولا يخفىٰ أنَّهُ إنَّما يتمُّ على العِناديَّةِ[3] .

تحريجة :
الضروريات حسيات وبديهيات، وقد يقع فيها الشك

قالوا[4] : الضروريَّاتُ : **منها** : **حسيَّاتٌ** ، والحسُّ قد يغلطُ كثيراً ؛ كالأحولِ يرى الواحدَ اثنينِ ، والصفراويِّ يجدُ الحلْوَ مرّاً[5] ، **ومنها** : **بديهيَّاتٌ** ، وقد يقعُ فيها اختلافٌ ، ويعرِضُ شُبَهٌ يُفتقَرُ في حلِّها إلىٰ أنظارٍ دقيقةٍ ، **والنظريَّاتُ فرعُ الضروريَّاتِ** ، ففسادُها فسادُها ؛ ولهٰذا كثُرَ فيها اختلافُ العقلاءِ .

قلنا : غَلَطُ **الحِسِّ** في البعضِ لأسبابٍ جزئيَّةٍ . . لا ينافي الجزمَ بالبعضِ بانتفاءِ أسبابِ الغلطِ ، والاختلافُ في **البديهيِّ** لعدمِ الإلْفِ أو لخفاءٍ في التصوُّرِ . . لا يُنافي البداهةَ ، وكثرةُ

---

(١) انظر « تلخيص المحصل » لنصير الدين الطوسي (ص٤٠) .

(٢) **يعني** : جزمُنا بالضرورة بثبوت . . . دليلٌ لنا .

(٣) وعدم تمامه على اللاأدرية ظاهر ؛ لأنهم يشكُّون ولا ينفون ، أما على العندية **ففيه تأمُّل** .

(٤) هٰذا قدح في الدليل الأول ؛ وهو التحقيقي المشار له بقوله : (لنا تحقيقاً) . « باجوري » (ص ٢١٨) .

(٥) فالحَوَلُ مثال لغلط حسِّ البصر ، وغلبة الصفراء مثال لغلط حسِّ الذوق .

الاختلافاتِ لفسادِ الأنظارِ . . لا ينافي حقيقةَ بعضِ النظريَّاتِ .

والحقُّ : أنَّهُ لا طريقَ إلى المناظرةِ معَهم[1] ، خصوصاً اللاأدريةَ ؛ لأنَّهم لا يعترفونَ بمعلومٍ ليثبتَ بهِ مجهولٌ ، **بلِ الطَّريقُ** : **تعذيبُهم بالنارِ**[2] ؛ ليعترفوا أو يحترقوا[3] .

وسُوفَسْطا : اسمٌ للحكمةِ المموَّهةِ والعلمِ المزخرفِ ؛ لأنَّ (سُوفا) معناهُ : العلمُ والحكمةُ ، و(أسطا)[4] معناهُ : المزخرفُ والغلطُ ، ومنهُ اشتُقَّتِ السفسطةُ ، كما اشتُقَّتِ الفلسفةُ مِنْ (فيلاسوفا) أي : محبِّ الحكمةِ[5] .

* * *

---

(١) قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١٢) : (وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين مَنْ هـٰذا قوله) .

(٢) قال الإمام الرازي في « المحصل » (ص٤٠) : (بل الطريق أن يُعذَّبوا حتىٰ يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات ؛ أعني الفرق بين وجود الألم وعدمه) ، وقال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١٤) : (ثم يؤلمون بالضرب وقطع الجوارح ، فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا . . يقال لهم : اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة ؛ ليصير كذلك تبعاً لاعتقادكم ! فتنهتك حينئذ أستارهم ، ويتبين عنادهم ومكابرتهم) .

(٣) قال العلامة نصير الدين الطوسي في « تلخيص المحصل » (ص٤٠) معللاً تعذيبهم : (اختاروه ؛ لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ؛ ليتمكنوا من إرشادهم ، أو البحث معهم بناء علىٰ ما اعترفوا به) .

(٤) بفتح الهمزة وكسرها ، والفتح أفصح . « فرهاري » (ص٨٥) .

(٥) قال الطوسي في « تلخيص المحصل » (ص٤٠) : (**والحقُّ** : أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هـٰذا الكلام . . يقتضي تضليل طلاب الحق) ، =

[الكلام في أسباب المعارف][1]

حد العلم

(وَأَسْبَابُ ٱلْعِلْمِ) وهو صفةٌ يتجلّىٰ به المذكورُ لمَنْ قامَتْ هي بهِ[2] ؛ أي : يتَّضحُ ويظهرُ ما يُذكَرُ ويمكنُ أنْ يُعبَّرَ عنهُ ، موجوداً كانَ أو معدوماً[3] ؛ فيشملُ إدراكَ الحواسِّ[4] ، وإدراكَ العقلِ ؛ مِنَ التصوُّراتِ والتصديقاتِ اليقينيَّةِ وغيرِ اليقينيَّةِ .

بخلافِ قولِهم : صفةٌ تُوجِبُ تمييزاً لا يحتملُ النقيضَ ؛ فإنَّهُ وإنْ كانَ شاملاً لإدراكِ الحواسِّ بناءً علىٰ عدمِ التقييدِ بالمعاني ، وللتصوُّراتِ بناءً علىٰ أنَّها لا نقائضَ لها علىٰ ما زعموا[5] . لـٰكنَّهُ

= قال العلامة العصام في « حاشيته على السعد » (ص٥٤) : (ونحن نقول : ذكر هـٰذه الكلمات المزيِّغة بمنزلة الإيقاظ للطالب من نوم الغفلة ، وتنبيه له علىٰ أنه ينبغي ألا يعتمد علىٰ ما يبدو للعقل ما لم يتأمَّل حق التأمُّل) .

(١) أثبت العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/ ١٥) .

(٢) كذا حدَّ العلمَ إمامُ الهدىٰ أبو منصور الماتريدي في « عقيدته » ، وانظر « السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور » (ص٤) ، قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١١) : (وهو حدٌّ صحيح ، يطرد وينعكس ، ولا يُرَدُّ عليه بشيء من الاعتراضات المفسدة) .

(٣) أي: سواء كان ما يذكرُ ويمكنُ أن يُعبَّرَ عنه . . موجوداً أو معدوماً . «باجوري» (ص٢٣١) ، وجملة : (ويمكن أن . . .) عطف تفسير لـ(يذكر) .

(٤) أي : الخمس الظاهرة ، أما الباطنة فهم لا يثبتونها ، ويكتفون بالعقل عنها ، ثم الحق : أن المدرِكَ هو النفس ، ونسبة الإدراك إلى الحواس نسبة المسبب إلى السبب . « فرهاري » (ص٩٠) .

(٥) يريد بقوله : (علىٰ ما زعموا) قولَ القاضي عضد الدين وغيره . « ابن جماعة » .

لا يشتملُ علىٰ غيرِ اليقينيَّاتِ مِنَ التصديقاتِ .

هـٰذا ؛ ولـٰكنْ ينبغي أنْ يُحمَلَ التجلِّي على الانكشافِ التامِّ الذي لا يشملُ الظنَّ ؛ لأنَّ العلمَ عندَهم مقابلٌ للظنِّ[١] .

(لِلْخَلْقِ) أي : للمخلوقِ ؛ مِنَ المَلَكِ والجنِّ والإنسِ ، بخلافِ علْمِ الخالقِ تعالىٰ ؛ فإنَّهُ لذاتِهِ ، لا لسببٍ مِنَ الأسبابِ[٢] .

(ثَلاثَـةٌ : ٱلْحَواسُّ ٱلسَّلِيمَةُ ، وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ ، وَٱلْعَقْلُ) بحكْمِ الاستقراءِ[٣] .

ووجْهُ الضبطِ[٤] : أنَّ السببَ إنْ كانَ مِنْ خارجٍ فالخبرُ الصادقُ ، وإلا : فإنْ كانَ آلةً غيرَ المدرِكِ فالحواسُّ[٥] ، وإلا فالعقلُ .

---

(١) والشكُّ والوهم والجهل والسهو واعتقاد المقلد المصيب ، والظن عند الحكماء علم ، وانظر « المواقف » (ص١٠) .

(٢) قوله : (فإنه لذاته) مبني علىٰ طريقة الأعاجم ، ومنهم الشارح ؛ وهي أن صفات المعاني ممكنة بذاتها قديمة لذاته تعالىٰ ، فتكون ليست قديمة قدماً ذاتياً ؛ وهو عدم المسبوقية بالغير ؛ لأنها مسبوقة بالذات علىٰ هـٰذه الطريقة. . . ، وقد عُدَّ ذلك من نزغات السعد . « باجوري » (ص ٢٤٥) ، وقوله : (لا لسبب من الأسباب) فيه عدم توقف صفات المعاني علىٰ صفتي الوجود والحياة ، وفيه بحث .

(٣) الناقص الذي يفيد الظن ، وهو مبني علىٰ قياس استثنائي صورته : لو كان هناك قسم آخر لوُجِدَ بالتتبع ، لـٰكن التالي باطل ، فكذا المقدم ، والملازمة كما يخفىٰ ظنية ، ولم يقيد العقل بالسليم مثلاً ؛ لأن وقوع الآفة فيه تمنع من تسمية صاحبه عاقلاً ، وعبَّر العلامة البزدوي في « أصول الدين » (ص٦) عن العقل بـ(الاستدلال) .

(٤) لم يقل : (ووجه الحصر) لأنه حصر منتشر ادِّعائي .

(٥) المدرِكُ هو العقل ، والحواسُّ آلاتٌ للإدراك ، والتحقيق : أن المدرِك هي النفس ، والعقل آلة للإدراكات الكلية ، والحواس آلة للإدراكات الجزئية .

تحريجة: حصر أسباب العلم بهذه الثلاثة غير صحيح

فإنْ قيلَ : **السببُ المُؤثِّرُ** في العلومِ كلِّها هو اللهُ تعالىٰ ؛ لأنَّها ثابتةٌ بخلْقِهِ وإيجادِهِ مِنْ غيرِ تأثيرٍ للحاسَّةِ والخبرِ والعقلِ ، **والسببُ الظاهريُّ** ـ كالنارِ للإحراقِ ـ هو العقلُ لا غيرُ ، وإنَّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطُرُقٌ في الإدراكِ ، **والسببُ المُفضِي** في الجملةِ ؛ بأنْ يخلقَ اللهُ تعالىٰ[1] العلمَ معَهُ بطريقِ جَرْيِ العادةِ ؛ ليشملَ المُدرِكَ كالعقلِ ، والآلةَ كالحسِّ ، والطريقَ كالخبرِ.. لا ينحصرُ في الثلاثةِ ، بل ها هنا أشياءُ أُخَرُ ؛ مثلُ الوِجْدانِ ، والحَدْسِ ، والتجرِبةِ ، ونظرِ العقلِ ؛ بمعنىٰ ترتيبِ المبادئِ والمُقدِّماتِ .

قلنا : هـٰذا علىٰ عادةِ المشايخِ ؛ في الاقتصارِ على المقاصدِ ، والإعراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفةِ ؛ فإنَّهم[2] لمَّا وجدوا بعضَ الإدراكاتِ حاصلةً عَقيبَ استعمالِ الحواسِّ الظاهرةِ التي لا شكَّ فيها ، سواءٌ كانَتْ مِنْ ذوي العقولِ أو غيرِهم.. **جعلوا الحواسَّ أحدَ الأسبابِ** .

ولمَّا كانَ معظمُ المعلوماتِ الدينيَّةِ مستفاداً مِنَ الخبرِ الصَّادقِ.. **جعلوهُ سبباً آخرَ** .

ولمَّا لم يثبتْ عندَهمُ الحواسُّ الباطنةُ المُسمَّاةُ بالحِسِّ المشتركِ والوَهْمِ وغيرِ ذلكَ[3] ، ولم يتعلَّقْ لهم غرضٌ بتفاصيلِ

---

(١) في (ب) زيادة : (فينا) ، وزيدت بين السطور في (ج) .
(٢) الضمير راجع على المشايخ المتقدمين من أهل السنة ، لا على الفلاسفة .
(٣) صرَّح بهما ـ يعني : الحس المشترك والوهم ـ لأنهما المدركان عندهم ، بخلاف بقية الحواس الباطنة . « باجوري » (ص ٢٥٥ـ ٢٥٦) ، أراد : =

الحدسيَّاتِ والتجرِبيَّاتِ والبديهيَّاتِ والنظريَّاتِ ، وكانَ مرجعُ الكُلِّ إلى العقلِ.. **جعلوهُ سبباً ثالثاً** يُفضي إلى العلمِ بمُجرَّدِ التفاتٍ أو بانضمامِ حَدْسٍ أو تجربةٍ أو ترتيبِ مُقدِّماتٍ ؛ فجعلوا السببَ في العلمِ بأنَّ لنا جوعاً وعطشاً ، وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنَ الجزءِ ، وأنَّ نورَ القمرِ مُستفادٌ مِنَ الشمسِ ، وأنَّ السَّقمونيا مُسْهِلٌ ، وأنَّ العالَمَ حادثٌ.. هو العقلَ[1] ، وإنْ كانَ في البعضِ باستعانةٍ مِنَ الحسِّ .

الحواس الخمس وحدودها

(**فَٱلْحَوَاسُّ**) جمعُ حاسَّةٍ ؛ بمعنى : القوَّةِ الحاسَّةِ[2] (**خَمْسٌ**) بمعنىٰ : أنَّ العقلَ حاكمٌ بالضرورةِ بوجودِها ، وأمَّا الحواسُّ الباطنةُ التي يُثبِتُها الفلاسفةُ.. فلا تتمُّ دلائلُها على الأصولِ الإسلاميَّةِ .

(**ٱلسَّمْعُ**) وهو قوَّةٌ مُودَعةٌ في العصبِ المفروشِ في مُقَعَّرِ الصِّماخِ[3] ، تُدرَكُ بها الأصواتُ بطريقِ وصولِ الهواءِ المتكيِّفِ

= بخلاف المتخيلة والحافظة والخيالية .

(١) بالنصب مفعول ثانٍ لقوله : (فجعلوا) ، وضمير الفصل للحصر . « فرهاري » (ص ١٠٢) ، وفي الأمثلة نشر لما سبق .

(٢) بيان لوجه التأنيث ، وأنه ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالأذن والعين ، والقوة : كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل . « فرهاري » (ص١٠٢) .

(٣) قوله : (**مودعة**) يعني : حاصلة وموضوعة ، وليس بمعنى القوة المودعة المؤثِّرة التي تقول بها المعتزلة ، وكذا يقال فيما سيأتي ، ويظهر المعنىٰ بقوله : (بمعنىٰ أن الله تعالىٰ يخلق الإدراك في النفس عند ذلك) ، فليس لهٰذه القوة تأثيرٌ ولا استعدادٌ .

بكيفيَّةِ الصوتِ إلى الصِّماخِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ اللهَ تعالىٰ يخلقُ الإدراكَ في النفسِ عندَ ذلكَ .

(وَٱلْبَصَرُ) وهو القوَّةُ المُودَعةُ في العصبتينِ المُجوَّفتينِ اللتينِ تتلاقيانِ في الدماغِ[1] ، ثم تفترقانِ فتتأدَّيانِ إلى العينينِ ، تُدرَكُ بها الأضواءُ والألوانُ والأشكالُ والمقاديرُ والحركاتُ والحسْنُ والقبحُ وغيرُ ذلكَ ممَّا يخلقُ اللهُ تعالىٰ إدراكَها في النفسِ عندَ استعمالِ العبدِ تلكَ القوَّةَ .

(وَٱلشَّمُّ) وهو قوَّةٌ مُودَعةٌ في الزائدتينِ النابتتينِ[2] مِنْ مُقدَّمِ الدماغِ ، الشبيهتينِ بحَلَمتَيِ الثدْيِ[3] ، تُدرَكُ بها الروائحُ بطريقِ وصولِ الهواءِ المتكيِّفِ بكيفيَّةِ ذي الرائحةِ إلى الخيشومِ .

(وَٱلذَّوْقُ) وهو قوَّةٌ مُنبَثَّةٌ في العصبِ المفروشِ علىٰ جِرْمِ اللسانِ ، تُدرَكُ بها الطُّعومُ بمخالطةِ الرطوبةِ اللُّعابيَّةِ التي في الفَمِ بالمطعومِ ووصولِها إلى العصبِ .

(وَٱللَّمْسُ) وهي قوَّةٌ مُنبَثَّةٌ في جميعِ البدنِ ، تُدرَكُ بها الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ ونحوُ ذلكَ عندَ التماسِّ والاتِّصالِ بهِ .

---

(١) المراد بالقوة : معنىً قائم بغيره ، والمراد بكونها مودعة في العصبتين : أنها موضوعة فيهما . « باجوري » (ص ٢٦٢) ، وتتأدّيان : تصلان ، والتأدّي : الوصول . « فهاري » (ص١٠٦) .

(٢) في هامش (ج) نسخة : (الناتئتين) أي : المرتفعتين ، من النتوء ؛ وهو الارتفاع . « باجوري » (ص ٢٦٦) .

(٣) الحَلَمَةُ ـ بفتحات ـ : رأس الثدي ، فكان الأنسب : بحلمتي الثديين ، وعبارة الشارح عند ابن سينا في « عيون الحكمة » (ص٣٦) .

(وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا) أي : الحواسِّ الخمسِ (يُوقَفُ) أي : يُطْلَعُ (عَلَىٰ مَا وُضِعَتْ هِيَ) أي : تلكَ الحاسَّةُ (لَهُ) يعني : أنَّ اللهَ تعالىٰ قد خَلَقَ كُلاً مِنْ تلكَ الحواسِّ لإدراكِ أشياءَ مخصوصةٍ ؛ كالسمعِ للأصواتِ ، والذوقِ للطعومِ ، والشمِّ للروائحِ ، لا يُدرَكُ بها ما يُدرَكُ بالحاسَّةِ الأخرىٰ[1] ، وأمَّا أنَّهُ هل يجوزُ ذلكَ ؟[2] .

ففيهِ خلافٌ ، **والحقُّ الجوازُ ؛ لما أنَّ ذلكَ بمحْضِ خلْقِ اللهِ تعالىٰ مِنْ غيرِ تأثيرٍ للحواسِّ** ، فلا يمتنعُ أنْ يخلقَ عَقيبَ صرْفِ الباصرةِ إدراكَ الأصواتِ مثلاً .

تحريجة : لبعض الحواس مشاركة في إدراك مدركات حاسة أخرى

فإنْ قيلَ : أليسَتِ الذائقةُ تُدرَكُ بها حلاوةُ الشيءِ وحرارتُهُ معاً ؟ !

قلنا : لا ، بلِ الحلاوةُ تُدرَكُ بالذوقِ ، والحرارةُ باللمسِ الموجودِ في الفمِ واللسانِ .

(وَٱلْخَبَرُ ٱلصَّادِقُ) أي : المُطابِقُ للواقعِ ؛ فإنَّ الخبرَ كلامٌ يكونُ لنسبتِهِ خارجٌ تُطابِقُهُ تلكَ النسبةُ فيكونُ صادقاً[3] أو لا تُطابِقُهُ فيكونُ كاذباً ؛ فالصدقُ والكذبُ علىٰ هٰذا مِنْ أوصافِ الخبرِ ،

---

(١) والمنفي إنما هو وقوع الإدراك المذكور بحسب ما جرت به العادة الإلٰهية . « باجوري » (ص ٢٧١) .

(٢) كذا الاستفهام في جميع النسخ ، **والمعنىٰ** : هل يجوز أن يدرك بحاسَّةٍ مدركات الأخرىٰ ؛ كأن تدرك العين المشمومات ، والأنف المسموعات ؟ وهو ما منعته الفلاسفة ، وادَّعوا فيه الظلم !

(٣) الخارج والواقع بمعنىً واحد ؛ وهو النسبة المذكورة . « باجوري » (ص ٢٧٤) .

وقد يقالانِ بمعنى الإخبارِ عنِ الشيءِ علىٰ ما هو بهِ[1] ، ولا علىٰ ما هو بهِ ؛ أيِ : الإعلامِ بنسبةٍ تامَّةٍ تُطابِقُ الواقعَ أو لا تُطابِقُهُ ، فيكونانِ مِنْ صفاتِ المُخبِرِ ؛ فمِنْ ها هنا يقعُ **في بعضِ الكتبِ** : (الخبرُ الصادقُ) بالوصفِ ، **وفي بعضِها** : (خبرُ الصادقِ) بالإضافةِ[2] .

نوعا الخبر الصادق

(**عَلَىٰ نَوْعَيْنِ : أَحَدُهُمَا : ٱلْخَبَرُ ٱلْمُتَوَاتِرُ**) سُمِّيَ بذلكَ لما أنَّهُ لا يقعُ دَفعةً ، بل على التعاقبِ والتوالي ؛ وهو الخبرُ الثابتُ (**عَلَىٰ أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ**) أي : لا يُجوِّزُ العقلُ توافقَهم[3] (**عَلَى ٱلْكَذِبِ**) ، ومصداقُهُ[4] : وقوعُ العلمِ مِنْ غيرِ شبهةٍ .

(**وَهُوَ**) بالضرورةِ (**مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ ٱلضَّرُورِيِّ ؛ كَٱلْعِلْمِ بِٱلْمُلُوكِ ٱلْخَالِيَةِ فِي ٱلْأَزْمِنَةِ ٱلْمَاضِيَةِ ، وَٱلْبُلْدَانِ ٱلنَّائِيَةِ**) يحتملُ العطفُ على الملوكِ وعلى الأزمنةِ ، والأوَّلُ أقربُ وإنْ كانَ أبعدَ[5] .

---

(١) الضمير في (يقالان) للصدق والكذب .

(٢) **فمثال الأول** : المتن الشروح الذي بأيدينا ، **ومثال الثاني** : كتاب « تبصرة الأدلة » (١/ ١٤) .

(٣) أي : لا لذاته ، بل لما قام عنده من شهادة العادة بامتناعه ، فالامتناع عادي كامتناع انقلاب الحجر ذهباً ، لا عقلي كامتناع اجتماع النقيضين . « باجوري » (ص٢٧٩) .

(٤) **يعني** : دليل حصوله وضابطه ، فالمتواتر لا يقبل التشكيك ، ولا يعارض القطعي .

(٥) فهو أقربُ من جهة المعنىٰ ؛ لتتعدَّد الأمثلة ، وأبعدُ من جهة اللفظ .

فها هنا أمرانِ :

أحدُهما : أنَّ المُتواتِرَ مُوجِبٌ للعلمِ ، وذلكَ بالضرورةِ ؛ فإنَّا نجدُ مِنْ أنفسِنا العلْمَ بوجودِ مكّةَ وبغدادَ ، وأنَّهُ ليسَ إلا بالإخبارِ(١) .

والثاني : أنَّ العلمَ الحاصلَ بهِ ضروريٌّ ؛ وذلكَ لأنَّهُ يحصلُ للمُستدِلِّ وغيرِهِ ، حتى الصبيانِ الذينَ لا اهتداءَ لهم بطريقِ الاكتسابِ وترتيبِ المقدِّماتِ .

كشف شبه اليهود والنصارى في ادعاء التواتر

وأمَّا خبرُ النصارىٰ بقتْلِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، واليهودِ بتأبيدِ دينِ موسىٰ عليهِ السلامُ . . فتواترُهُ ممنوعٌ(٢) .

---

(١) حتىٰ قال الشاعر : (من الطويل)

أتتْكَ مِنَ الأخبارِ عينٌ جليّةٌ ترادفْنَ حتىٰ ما لقلبكَ صارفُ

وقال طفيل الغنوي : (من الطويل)

تأوَّبني همٌّ من الليل منصبُ وجاءَ مِنَ الأخبارِ ما لا يكذَّبُ
تظاهرْنَ حتىٰ لم يكنْ ليَ ريبةٌ ولمْ يكُ عمَّا أخبروا متعقَّبُ

وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٧٥) .

(٢) لأن الطبقة الأولى الناقلة لم تجاوز الأربعة ، وقيل : السبعة ، وهو عدد لا يفيد التواتر ، ثم إن من شرط التواتر عدمَ معارضة القطعي ، وذهب جماعة ـ منهم القاضي حسين المَيبُذي ـ إلىٰ تسليم القتل والصلب ، وحملوا معنى التوفي علىٰ ذلك ، وتأوَّلوا قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ﴾ [النساء : ١٥٧] بأنه كقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] ، وهو وإن كان قاطعاً لشُبَهِ الخصوم ولكنه مخالف لما كاد يجمع عليه جماهير المفسرين ، وانظر « حاشية النبراس » (ص١١٧ـ ١١٩) .

تحريجة: اجتماع الظنون لا يفيد يقيناً

فإنْ قيلَ : خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفِيدُ إلا الظنَّ ، وضَمُّ الظَّنِّ إلى الظَّنِّ لا يفيدُ اليقينَ ، وأيضاً : جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يُوجِبُ جوازَ كذبِ المجموعِ ؛ لأنَّهُ نفْسُ الآحادِ .

قلنا : ربَّما يكونُ معَ الاجتماعِ ما لا يكونُ معَ الانفرادِ ؛ كقوَّةِ الحبلِ المُؤلَّفِ مِنَ الشعراتِ .

تحريجة: التواتر دون بعض البدهيات العقلية، وقد أنكره بعض العقلاء

فإنْ قيلَ : الضرورياتُ لا يقعُ فيها التفاوتُ ولا الاختلافُ ، ونحنُ نجدُ العلمَ بكونِ الواحدِ نصفَ الاثنينِ أقوىٰ مِنَ العلمِ بوجودِ إسكندرَ ، والمُتواتِرُ قد أنكرَ إفادتَهُ العلمَ جماعةٌ مِنَ العقلاءِ ؛ كالسُّمَنيَّةِ والبراهمةِ .

قلنا : هٰذا ممنوعٌ ، بل قد يتفاوتُ أنواعُ الضروريِّ بواسطةِ التفاوتِ في الإلْفِ والعادةِ ، والممارسةِ ، والإخطارِ بالبالِ ، وتصوُّراتِ أطرافِ الأحكامِ ، وقد يُختلَفُ فيهِ مكابرةً وعِناداً ؛ كالسُّوفَسْطائيَّةِ في جميعِ الضروريَّاتِ[1] .

(وَ) النوعُ (ٱلثَّانِي : خَبَرُ ٱلرَّسُولِ ٱلْمُؤَيَّدِ) أيِ : الثابتِ رسالتُهُ (بِٱلْمُعْجِزَةِ) .

والرسولُ : إنسانٌ بعثَهُ اللهُ تعالىٰ إلى الخلْقِ لتبليغِ الأحكامِ ، وقد يُشترطُ فيهِ الكتابُ ، بخلافِ النبيِّ ؛ فإنَّهُ أعمُّ[2] .

---

(١) وقد علمنا أن عنادهم هٰذا لا يشكك في البديهيات التي أنكروها ، وكذا هنا .

(٢) ومشىٰ الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٧٣) على الترادف بين النبي والرسول ؛ حيث قال : (النبي : إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحىٰ إليه ، وكذا الرسول) ، والجمهور علىٰ أن النبي أعم من الرسول .

والمعجزةُ : أمرٌ خارقٌ للعادةِ قُصِدَ بهِ إظهارُ صدْقِ مَنِ ادَّعىٰ أنَّهُ رسولُ اللهِ .

العلم الاستدلالي النظري

(**وَهُوَ**) أي : خبرُ الرسولِ (**يُوجِبُ ٱلْعِلْمَ ٱلِاسْتِدْلالِيَّ**)[١] ؛ أيِ : الحاصلَ بالاستدلالِ ؛ أيِ : النظرِ في الدليلِ ؛ وهو الذي يمكنُ التوصُّلُ بصحيحِ النظرِ فيهِ إلى العلمِ بمطلوبٍ خبريٍّ .

وقيلَ : قولٌ مُؤلَّفٌ مِنْ قضايا ، يستلزمُ لذاتِهِ قولاً آخرَ[٢] .

فعلى الأوَّلِ : الدليلُ علىٰ وجودِ الصانعِ هو العالَمُ ، **وعلى الثاني** : قولُنا : العالمُ حادثٌ ، وكلُّ حادثٍ فلهُ صانعٌ .

وأمَّا قولُهمُ : الدليلُ : هو الذي يلزمُ مِنَ العلمِ بهِ العلمُ بشيءٍ آخرَ . . فبالثاني أوفقُ[٣] .

وأمَّا كونُهُ مُوجِباً للعلمِ : فللقطعِ بأنَّ مَنْ أظهرَ اللهُ المعجزةَ علىٰ يدِهِ تصديقاً لهُ في دعوى الرسالةِ . . كانَ صادقاً فيما أتىٰ بهِ مِنَ الأحكامِ ، وإذا كانَ صادقاً يقعُ العلمُ بمضمونِها قطعاً .

وأمَّا أنَّهُ استدلاليٌّ : فلتوقُّفِهِ على الاستدلالِ ، واستحضارِ أنَّهُ خبرُ مَنْ ثبتَتْ رسالتُهُ بالمعجزاتِ ، وكلُّ خبرٍ هٰذا شأنُهُ فهو صادقٌ ، ومضمونُهُ واقعٌ .

---

(١) بخلاف الخبر المتواتر ؛ فإنه يوجب العلم الضروري كما تقدم . « باجوري » (ص ٣٠٢) .

(٢) هٰذا تعريف للعلم الاستدلالي في اصطلاح المنطقيين . « فرهاري » (ص١٢٦) .

(٣) لاشتراكهما في اعتبار اللزوم . « فرهاري » (ص١٢٩) .

(وَٱلْعِلْمُ ٱلثَّابِتُ بِهِ) أي : بخبرِ الرسولِ (يُضَاهِي) أي : يُشابِهُ (ٱلْعِلْمَ ٱلثَّابِتَ بِٱلضَّرُورَةِ)[1] كالمحسوساتِ والبديهيَّاتِ والمتواتراتِ (فِي ٱلتَّيَقُّنِ) أي : عدمِ احتمالِ النقيضِ ، (وَٱلثَّبَاتِ) أي : عدمِ احتمالِ الزوالِ بتشكيكِ المُشكِّكِ ، فهو علمٌ بمعنى الاعتقادِ المُطابِقِ الجازمِ الثابتِ ، وإلا لكانَ جهلاً أو ظنّاً أو تقليداً .

تحريجة: اليقين في المتواتر لا في خبر الرسول

فإنْ قيلَ : هٰذا إنَّما يكونُ في المتواترِ فقطْ ، فيرجعُ إلى القسمِ الأوَّلِ .

قلنا : الكلامُ فيما عُلِمَ أنَّهُ خبرُ الرسولِ ؛ بأنْ سُمِعَ مِنْ فيهِ ، أو تواترَ عنهُ ذلكَ ، أو بغيرِ ذلكَ إنْ أمكنَ[2] ، وأمَّا خبرُ الواحدِ فإنَّما لم يُفِدِ العلمَ ؛ لعروضِ الشبهةِ في كونِهِ خبرَ الرسولِ .

تحريجة: ما كان طريقه السمع أو التواتر كان ضرورياً لا استدلالياً

فإنْ قيلَ : فإذا كانَ متواتراً أو مسموعاً مِنْ في رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .. كانَ العلمُ الحاصلُ بهِ ضروريّاً كما هو حكمُ سائرِ المتواتراتِ والحسيَّاتِ ، لا استدلاليّاً .

قلنا : العلمُ الضروريُّ في المتواترِ عنِ الرسولِ : هو العلمُ بكونِهِ خبرَ الرسولِ ؛ لأنَّ هٰذا المعنىٰ هو الذي تواترَ الإخبارُ بهِ ،

---

(١) وهٰذا هو المراد من قولهم : معلوم من الدين بالضرورة ، فيكفر جاحده ؛ أي : إنه معلوم من أدلة الدين مشبهٌ للمعلوم بالضرورة . « باجوري » (ص٣١٧) .

(٢) كالقرائن المفيدة للقطع بأنه خبر الرسول المحقق بها خبر الآحاد . « باجوري » (ص٣٢٠) ، وهٰذا كسماع الصحابي منه صلى الله عليه وسلم مباشرة ، أو المعرفة ببلاغة الكلام أنه كلام خارج عن طوق البشر عادة .

وفي المسموعِ مِنْ في رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ[1] : هو إدراكُ الألفاظِ وكونِها كلامَ الرسولِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، **والاستدلاليُّ** : هو العلمُ بمضمونِهِ وثبوتِ مدلولِهِ .

مثلاً : قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْبَيِّنَةُ عَلَى ٱلْمُدَّعِي ، وَٱلْيَمِينُ عَلَىٰ مَنْ أَنْكَرَ »[2] .. عُلِمَ بالتواترِ أنَّهُ خبرُ الرسولِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ **وهو ضروريٌّ** ، ثم عُلِمَ منهُ أنَّهُ يجبُ أنْ تكونَ البينةُ على المُدَّعي ؛ **وهو استدلاليٌّ**[3] .

تحريجة: لا وجه لحصر الخبر المفيد لليقين بهٰذين النوعين

فإنْ قيلَ : الخبرُ الصادقُ المُفيدُ للعلمِ لا ينحصرُ في النوعينِ[4] ، بل قد يكونُ خبرَ اللهِ تعالىٰ ، أو خبرَ المَلَكِ ، أو خبرَ أهلِ الإجماعِ ، أوِ الخبرَ المقرونَ بما يرفعُ احتمالَ الكذبِ ؛ كالخبرِ بقدومِ زيدٍ عندَ تسارعِ قومِهِ إلىٰ دارِهِ[5] .

قلنا : المرادُ[6] : خبرٌ يكونُ سببَ العلمِ لعامَّةِ الخلقِ بمُجرَّدِ كونِهِ خبراً معَ قطْعِ النظرِ عنِ القرائنِ المُفيدةِ لليقينِ بدلالةِ العقلِ ؛ فخبرُ اللهِ تعالىٰ أو خبرُ الملكِ إنَّما يكونُ مُفيداً للعلمِ بالنسبةِ إلىٰ

---

(١) أي : والعلم الضروري في المسموع . « باجوري » (ص٣٢٢) .

(٢) رواه الترمذي (١٣٤١) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وانظر « نظم المتناثر » (١٩١) .

(٣) فيقال : هو خبر الرسول ، وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق ؛ فهٰذا مضمونه حق . « فرهاري » (ص١٣٧) .

(٤) أي : في المتواتر والنبوي . « فرهاري » (ص١٣٧) .

(٥) **فيه** : أن التسارع لا يرفع احتمال الكذب ؛ لجواز أن يكون لغير القدوم . « باجوري » (ص٣٢٤) ، وفي بعض النسخ : (يدفع) بدل (يرفع) .

(٦) أي : بالخبر الصادق المقسَّم إلى النوعين المذكورين . « باجوري » (ص٣٢٥) .

عامَّةِ الخلْقِ إذا وصلَ إليهم مِنْ جهةِ الرسولِ ، فحكمُهُ حكْمُ خبرِ الرسولِ ، وخبرُ أهلِ الإجماعِ في حكْمِ المتواترِ[1] .

وقدْ يجابُ عنهُ : بأنَّهُ لا يُفيدُ بمُجرَّدِهِ ، بل بالنظرِ في الأدلَّةِ علىٰ كونِ الإجماعِ حُجَّةً .

قلنا : وكذلكَ خبرُ الرسولِ ؛ ولهٰذا جُعِلَ استدلاليّاً .

حد العقل ، وبيان كونه سبباً للعلم

(**وَأَمَّا الْعَقْلُ**) فهو قوَّةٌ للنفسِ بها تستعدُّ للعلومِ والإدراكاتِ ، وهو المعنيُّ بقولِهم : غريزةٌ يتبعُها العلمُ بالضروريَّاتِ عندَ سلامةِ الآلاتِ[2] .

وقيلَ : جوهرٌ يُدركُ بهِ الغائباتُ بالوسائطِ ، والمحسوساتُ بالمُشاهدةِ[3] .

(**فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً**) صرَّحَ بذلكَ ؛ لما فيهِ مِنْ خلافِ السُّمَنيَّةِ في جميعِ النظريَّاتِ ، وبعضِ الفلاسفةِ في الإلٰهيَّاتِ ،

---

(١) ولٰكن إفادة العلم اليقيني بديهي في المتواتر ، ونظري في الإجماع . مفادٌ « فرهاري » (ص١٣٩) ، وفي (ب) : (وحكم خبر) بدل (وخبر) .

(٢) وعلىٰ كلا التعريفين يكون العقل عرضاً ؛ ولذا سيقابله بعدُ بكونه جوهراً ، ومع هٰذا فالغيرية بينه وبين النفس اعتبارية ، والمراد من التعريفين شيء واحد ، وقيل : بل هي غيرية حقيقية ؛ تظهر في المجنون مثلاً .

(٣) ولو بالحواسّ الباطنة كالوجدان ، والعقل بهٰذا المعنىٰ هو النفس بعينها . « باجوري » (ص٣٣١) ، ويجوز أن تكون الباء في قوله : (به) زائدة وداخلة على الفاعل ، **فالمعنىٰ** : يدرك هو ، **وعليه** : يقرأ الفعل (يدرك) بالبناء للفاعل كما نبَّهَ علىٰ ذلك العلامة الباجوري ، وتنصب ما بعده على المفعولية ، وإذا كان مبنياً للمجهول فيكون بمعنى الانكشاف ، و(به) بمعنىٰ (له) .

بناءً علىٰ كثرةِ الاختلافِ وتناقضِ الآراءِ .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لفسادِ النظرِ ، فلا يُنافي كونَ النظرِ الصحيحِ مِنَ العقلِ مُفيداً للعلمِ ، علىٰ أنَّ ما ذكرتُمُ استدلالٌ بنظرِ العقلِ ، ففيهِ إثباتُ ما نفيتُم[1] ، فيتناقضُ .

فإنْ زعموا : أنَّهُ معارضةٌ للفاسدِ بالفاسدِ .

قلنا : إمَّا أنْ يُفِيدَ شيئاً فلا يكونُ فاسداً ، أو لا يُفِيدَ فلا يكونُ معارضةً .

تحريجة: الضروري لا خلاف فيه، وإثبات النظر بالنظر دور

فإنْ قيلَ : كونُ النظرِ مُفيداً للعلمِ : إنْ كانَ ضروريّاً لم يقعْ فيهِ خلافٌ ؛ كما في قولِنا : الواحدُ نصفُ الاثنينِ ، وإنْ كانَ نظريّاً لزمَ إثباتُ النظرِ بالنظرِ ، وأنَّهُ دورٌ .

قلنا : الضروريُّ قد يقعُ فيهِ خلافٌ ؛ إمَّا لعنادٍ ، أو لقصورٍ في الإدراكِ ؛ فإنَّ العقولَ مُتفاوِتةٌ بحسَبِ الفطرةِ ؛ باتِّفاقٍ مِنَ العقلاءِ ، واستدلالٍ مِنَ الآثارِ[2] ، وشهادةٍ مِنَ الأخبارِ ، والنظريُّ قد يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ لا يُعبَّرُ عنهُ بالنظرِ ، كما يُقالُ : قولُنا : العالمُ مُتغيِّرٌ ، وكلُّ مُتغيِّرٍ حادثٌ . يُفِيدُ العلمَ بحدوثِ العالمِ بالضرورةِ ، **وليسَ ذلكَ لخصوصيَّةِ هٰذا النظرِ** ، **بل لكونِهِ صحيحاً مقروناً بشرائطِهِ** ، فيكونُ كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِهِ مُفيداً للعلمِ .

---

(١) في (ب) وحدها زيادة : (مثلَهُ) .

(٢) أي : وثابت باستدلال من آثار العقول التي هي الإدراكات المختلفة في الدقة . « باجوري » (ص٣٤١) ، **وجعل بعضهم الآثار** : أقوال الصحابة ، **والأخبارَ الآتي ذكرها** : القرآن وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم .

وفي تحقيقِ هٰذا المنعِ زيادةُ تفصيلٍ لا تليقُ بهٰذا الكتابِ .

تقسيم العلم إلى ضروري وكسبي

(**وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ**) أي : مِنَ العلمِ الثابتِ بالعقلِ (**بِٱلْبَدِيهَةِ**) أي : بأوَّلِ التوجُّهِ مِنْ غيرِ احتياجٍ إلى التفكُّرِ . . (**فَهُوَ ضَرُورِيٌّ** ؛ **كَٱلْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ ٱلشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ**) .

فإنَّهُ بعدَ تصوُّرِ معنى الكلِّ والجزءِ والأعظمِ . . لا يتوقَّفُ على شيءٍ ، ومَنْ توقَّفَ فيهِ ؛ حيثُ زعمَ أنَّ جزءَ الإنسانِ ـ كاليدِ مثلاً ـ قد يكونُ أعظمَ[1] . . فهو لم يتصوَّرْ معنى الكلِّ والجزءِ .

(**وَمَا ثَبَتَ بِٱلِاسْتِدْلَالِ**) أي : بالنظرِ في الدليلِ ؛ سواءٌ كانَ استدلالاً مِنَ العلَّةِ على المعلولِ ؛ كما إذا رأى ناراً فعلمَ أنَّ لها دخاناً ، أو مِنَ المعلولِ على العلَّةِ ؛ كما إذا رأى دخاناً فعلمَ أنَّ هناكَ ناراً ، وقد يُخَصُّ الأوَّلُ باسمِ التعليلِ ، والثاني بالاستدلالِ .

(**فَهُوَ ٱكْتِسَابِيٌّ**) أي : حاصلٌ بالكَسْبِ ؛ وهو مباشرةُ الأسبابِ بالاختيارِ ؛ كصَرْفِ العقلِ والنظرِ في المُقدِّماتِ **في** **الاستدلاليَّاتِ** ، والإصغاءِ وتقليبِ الحدقةِ ونحوِ ذلكَ **في** **الحسيَّاتِ** ، فالاكتسابيُّ أعمُّ مِنَ الاستدلاليِّ ؛ لأنَّهُ الذي يحصلُ بالنظرِ في الدليلِ ، فكلُّ استدلاليٍّ اكتسابيٌّ ، ولا عكسَ ؛ كالإبصارِ الحاصلِ بالقصْدِ والاختيارِ[2] .

---

(١) **يعني** : من كلِّهِ ؛ لنحو ورم ومرض ، وفيه غفلة عن بقاء اليد هنا بعض البدن .

(٢) فهٰذا اكتسابي لا استدلالي ، أما الذي من غير قصد فهو ضروري ، والقصد والاختيار بمعنىً هنا .

وأمّا الضروريُّ : فقد يُقالُ في مقابلةِ الاكتسابيِّ ، **ويُفسَّرُ بما لا يكونُ تحصيلُهُ مقدوراً للمخلوقِ**[1] ، وقد يُقالُ في مقابلةِ الاستدلاليِّ ، **ويُفسَّرُ بما يحصلُ بدونِ فكرٍ ونظرٍ في دليلٍ** ؛ فمِنْ ها هنا جعلَ بعضُهُمُ العلمَ الحاصلَ بالحواسِّ **اكتسابيّاً** ؛ أي : حاصلاً بمباشرةِ الأسبابِ بالاختيارِ ، وبعضُهُم **ضروريّاً** ؛ أي : حاصلاً بدونِ الاستدلالِ .

فظهرَ : أنَّهُ لا تناقضَ في كلامِ صاحبِ « البدايةِ »[2] حيثُ قالَ : (**إنَّ العلمَ الحادثَ نوعانِ** : **ضروريٌّ** ؛ وهو ما يُحدِثُـهُ اللهُ تعالىٰ في نفسِ العالِمِ مِنْ غيرِ كسبِهِ واختيارِهِ ؛ كالعلمِ بوجودِهِ وتغيُّرِ أحوالِهِ ، **واكتسابيٌّ** ؛ وهو ما يُحدِثُـهُ اللهُ تعالىٰ فيهِ بواسطةِ كسبِ العبدِ ، وهو مباشرةُ أسبابِهِ ، **وأسبابُهُ ثلاثةٌ** : الحواسُّ السليمةُ ، والخبرُ الصادقُ ، ونظرُ العقلِ)[3] .

ثم قالَ : (**والحاصلُ مِنْ نظرِ العقلِ نوعانِ** : **ضروريٌّ** يحصلُ بأوَّلِ النظرِ مِنْ غيرِ تفكُّرٍ ؛ كالعلمِ بأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنْ جزئِهِ ، **واستدلاليٌّ** يحتاجُ فيهِ إلىٰ نوعِ تفكُّرٍ ؛ كالعلمِ بوجودِ النارِ عندَ رؤيةِ الدخانِ)[4] .

---

(١) أي : يكون حاصلاً من غير اختيار ؛ لأنه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب . « رمضان » (ص ٦١) .

(٢) للعلامة نور الدين الصابوني الحنفي الماتريدي (ت٥٨٠هـ) ، لخَّصَ فيه كتاب « الكفاية » له .

(٣) البداية في أصول الدين (ص١٦) .

(٤) البداية في أصول الدين (ص١٧) .

الإلهام وحده ليس من أسباب العلم

(وَٱلْإِلْهَامُ) المُفسَّرُ بإلقاءِ معنىً في القلبِ بطريقِ الفيضِ[1] (لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ ٱلْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ ٱلشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ ٱلْحَقِّ) حتىٰ يردَ بهِ الاعتراضُ علىٰ حصْرِ الأسبابِ في الثلاثةِ .

وكانَ الأولىٰ أنْ يقولَ : (ليسَ مِنْ أسبابِ العلمِ بالشيءِ) ، إلا أنَّهُ حاولَ التنبيهَ علىٰ أنَّ مُرادَنا بالعلمِ والمعرفةِ واحدٌ[2] ، لا كما اصطلحَ عليهِ البعضُ ؛ مِنْ تخصيصِ العلمِ بالمُركَّباتِ أوِ الكليَّاتِ ، والمعرفةِ بالبسائطِ أوِ الجزئيَّاتِ[3] ، إلا أنَّ تخصيصَ الصحَّةِ بالذكرِ ممَّا لا وجْهَ لهُ[4] .

---

(1) ويُسمَّىٰ : الخاطرَ عند السادة الصوفية ، ومنه الصحيح ومنه الفاسد ، وللصحيح علاماتٌ دقيقة تخفىٰ علىٰ أكثر الخلق ، ثم هو غير مشترك ، فلا يكون حجة على الغير ، قال الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٣) : (وإذا كان الإلهام بعضه صحيحاً وبعضه فاسداً . . لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الإطلاق ما لم يقم دليل صحته ، فصار المرجع حينئذ إلى الدليل دون الإلهام) ، ولهـٰذا قال العارف : (من البسيط)

لا تحكمَـنَّ بـإلهـامٍ تجِدْهُ فقدْ	يكونُ في غيرِ ما يرضاهُ واهبُهُ
واجعلْ شريعتَكَ المثلىٰ مُصحِّحةً	فـإنَّهـا ثمرٌ يَجنيـهِ كـاسبُـهُ
لا تطلبَـنَّ مِـنَ الإلهـامِ صـورتَـهُ	فإنَّ وسواسَ إبليسٍ يصاحبُهُ
في شكلِهِ وعلىٰ ترتيبِ صورتِهِ	وإنْ تميَّـزَ فـالمعنـىٰ يقـاربُـهُ

(2) وهو الإدراك الجازم المطابق الثابت . « باجوري » (ص٣٦١) .

(3) مثال المركبات : زيد قائم ، والكليات : الإنسان ، والبسائط : كزيد أو قائم من قولنا : (زيد قائم) يعني : الموضوع أو المحمول ، والجزئيات : كزيد من الإنسان .

(4) يعني : الصحة المقابلة بالفساد ، أما الصحة بمعناها اللغوي ـ ولعلها مراد المصنف صاحب المتن ـ فلا اعتراض ؛ إذ تكون بمعنى الثبوت ؛ كقول الشبلي كما في « الحلية » (١٠/ ٣٧٣) : (من الرمل)

صـحَّ عنـدَ النـاسِ أنـي عـاشـقٌ	غيرَ أنْ لم يعلموا عشقي بمَنْ

ثمَّ الظاهرُ أنَّهُ أرادَ : أنَّ الإلهامَ ليسَ سبباً يحصلُ بهِ العلمُ لعامَّةِ الخلْقِ ويصلحُ للإلزامِ على الغيرِ ، وإلا فلا شكَّ أنَّهُ قد يحصلُ بهِ العلمُ ، وقد وردَ القولُ بهِ في الخبرِ[1] ، وقد حُكِيَ عن كثيرٍ مِنَ السلفِ[2] .

وأمَّا خبرُ الواحدِ العَدْلِ ، وتقليدُ المجتهدِ : فقد يُفيدانِ الظنَّ والاعتقادَ الجازمَ الذي يقبلُ الزوالَ[3] ، فكأنَّهُ أرادَ بالعلمِ ما لا يشملُهما ، وإلا فلا وجْهَ لحصرِ الأسبابِ في الثلاثةِ .

* * *

---

(١) من ذلك : ما رواه البخاري (٣٤٦٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّهُ قد كانَ فيما مضىٰ قبلَكم مِنَ الأممِ مُحدَّثونَ ، وإنَّهُ إنْ كانَ في أمَّتي هـٰذهِ منهم فإنَّهُ عمرُ بنُ الخطابِ » ، ومن ذلك : ما رواه الترمذي (٣٤٨٣) من حديث سيدنا عمران بن الحصين رضي الله عنهما فيما علَّمَهُ صلى الله عليه وسلم لأبيه : « اللهمَّ ؛ ألهِمْني رشدي ، وأعذْني مِنْ شرِّ نفسي » ، وفي « النبراس » (ص١٦٣) : (ووقع في بعض النسخ : نحو قوله عليه السلام : « ألهمَني ربِّي » ، لم أستحضر لهـٰذا الحديث تخريجاً) ، ثم قال : (وفيه نظر ؛ لأن إلهام الأنبياء وحي خارج عن المبحث ، وإنما الكلام في إلهام غيرهم) .

(٢) كقول سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما عند البخاري (٦١) : (ووقع في نفسي أنها النخلة) .

(٣) لف ونشر مرتب ؛ فخبر الواحد يفيد الظنَّ ، وتقليد المجتهد يفيد الاعتقادَ القابل للزوال .

[الكلام في حدوث العالم] [1]

(وَٱلْعَالَمُ) أي : ما سوى اللهِ تعالىٰ مِنَ الموجوداتِ ممَّا يُعلَمُ بهِ الصانعُ[2] ؛ يُقالُ : عالمُ الأجسامِ ، وعالمُ الأعراضِ ، وعالمُ النباتِ ، وعالمُ الحيوانِ إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فيخرجُ صفاتُ اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّها ليسَتْ غيرَ الذاتِ كما أنَّها ليسَتْ عينَها[3] .

(بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ) مِنَ السماواتِ وما فيها ، والأرضِ وما عليها . . (مُحْدَثٌ) أي : مُخْرَجٌ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ كانَ معدوماً فوُجِدَ ، خلافاً للفلاسفةِ ؛ حيثُ ذهبوا إلىٰ قِدَمِ السماواتِ[4] بموادِّها وصورِها وأشكالِها[5] ، وقِدَمِ العناصرِ

---

(١) العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٤) ، وهـٰذا أول المقصود ، وما تقدَّم من إثبات الحقائق ومباحث العلم فهو من المبادئ ، وإن عدَّها المتأخرون من الفن . « باجوري » (ص٣٦٩) .

(٢) فيه جواز إطلاق اسم الصانع عليه تعالىٰ ، فقد روى البخاري في « خلق أفعال العباد » (ص٢٥) ، والحاكم في « المستدرك » (١/ ٣١) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (٩٥) عن سيدنا حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ اللهَ يصنعُ كلَّ صانعٍ وصنعتَهُ » ، وعند الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٣٨٣) من حديث سيدنا خباب رضي الله عنه : « فإن اللهَ فاتحٌ لكمْ وصانعٌ » .

(٣) انظر ما سيأتي (ص١٦٩) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٤) ، و« شرح الفقه الأكبر » للماتريدي (ص٢٤) .

(٤) في (ب) زيادة : (والأرضين) ، وفي (د) : (والأرض) .

(٥) مادة الأشياء عند الفلاسفة : هي الهَيُولىٰ ، وصورة المادة : جوهرٌ أيضاً =

بموادِّها وصورِها ، لكنْ بالنوعِ ؛ بمعنىٰ : أنَّها لم تخلُ قطُّ عنِ صورةٍ[1] .

نعم ؛ أطلقوا القولَ بحدوثِ ما سوى اللهِ تعالىٰ ، لكنْ بمعنى الاحتياجِ إلى الغيرِ ، لا بمعنىٰ سبقِ العدمِ عليهِ[2] .

انقسام العالم إلى أعيان وأعراض

ثم أشارَ إلىٰ دليلِ حدوثِ العالمِ بقولِهِ : (**إِذْ هُوَ**) أي : العالمُ (**أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ**)[3] ؛ لأنَّهُ إنْ قامَ بذاتِهِ فعَيْنٌ ، وإلا فعَرَضٌ ، (**وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ**) لما سنبيِّنُ[4] ، ولم يتعرَّضْ لهُ المُصنِّفُ ؛ لأنَّ الكلامَ فيهِ طويلٌ لا يليقُ بهذا المختصرِ ، كيفَ وهو مقصورٌ على المسائلِ دونَ الدلائلِ ؟!

(**فَالأَعْيَانُ : مَا**) أي : ممكنٌ يكونُ (**لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ**) بقرينةِ

= يتقوَّم المحلُّ بها ، **وشكل السماوات عندهم** : هو الكروية ؛ وهي أشكال أفلاكها ، وكل هذا قديم عندهم ، وكذا في العناصر الآتي ذكرها غير الشكل ؛ فإنه حادث .

(١) **العناصر عندهم** : النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، فأما مادتها فقديمة عندهم ، وأما صورها الجسمية فهي قديمة بالنوع ، وصورها النوعية قديمة بالجنس ؛ بمعنىٰ : أن جنس هذه الصور أزلي أبدي ، لا تخلو هَيُولى العناصر عنه ، وإلا فهي حادثة بأشخاصها .

(٢) **إذ محل النزاع معهم** : هو الحدوث الزماني ، لا الذاتي ، ثم ما ذكره الشارح هو مذهب أرسطو ومن بعده من الفلاسفة ، وبقوله قال الفارابي وابن سينا ، **ومذهب قدمائهم كسقراط وفيثاغورس** : أنها قديمة المادة ، حادثة الصور . انظر « النبراس » (ص١٧١) .

(٣) كذا نصَّ إمامُ الهدىٰ أبو منصور الماتريدي ، وانظر « السيف المشهور » (ص٦) .

(٤) سيأتي (ص ١٣٩) .

جعْلِهِ مِنْ أقسامِ العالَمِ[١] .

ومعنىٰ قيامِهِ بذاتِهِ عندَ المُتكلِّمينَ : أنْ يتحيَّزَ بنفسِهِ[٢] ، غيرَ تابعٍ تحيُّزُهُ لتحيُّزِ شيءٍ آخرَ ، بخلافِ العَرَضِ ؛ فإنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِ الجوهرِ الذي هو موضوعُهُ ؛ أي : محلُّهُ الذي هو يُقوِّمُهُ[٣] .

ومعنىٰ وجودِ العَرَضِ في الموضوعِ : هو أنَّ وجودَهُ في نفسِهِ هو وجودُهُ في الموضوعِ[٤] ؛ ولهـٰذا يمتنعُ الانتقالُ عنهُ ، بخلافِ وجودِ الجسمِ في الحيِّزِ ؛ فإنَّ وجودَهُ في نفسِهِ أمرٌ ، ووجودَهُ في الحيِّزِ أمرٌ آخرُ ؛ ولهـٰذا ينتقلُ عنهُ .

وعندَ الفلاسفةِ : معنىٰ قيامِ الشيءِ بذاتِهِ : استغناؤُهُ عن محلٍّ يُقوِّمُهُ ، ومعنىٰ قيامِهِ بشيءٍ آخرَ : اختصاصُهُ بهِ ؛ بحيثُ يصيرُ الأوَّلُ نعتاً ، والثاني منعوتاً[٥] ، سواءٌ كانَ مُتحيِّزاً كما في سوادِ الجسمِ ، أو لا كما في صفاتِ الباريْ عزَّ اسمُهُ والمُجرَّداتِ[٦] .

---

(١) يعني : فسَّرَ (ما) ـ الشاملة للواجب والممكن ـ بالممكن فقط ؛ بقرينة جعلها من العالم ، وقد قدَّم أنه حادث ، والحادث لا يكون واجباً .

(٢) أي : أن يحلَّ في الحيِّز بسبب نفسه ، لا بسبب غيره . « باجوري » (ص٣٨٢) .

(٣) احترز عن المحلِّ الذي لا يقوِّمُهُ ؛ وهو المكان ؛ فإنه محلٌّ لا يقوِّم الحالَّ فيه . « باجوري » (ص٣٨٢) ، وذلك أنه اعتباري متوهَّم .

(٤) أي : أن وجوده في حدِّ ذاته ليس أمراً آخر ، بل عينُ وجوده في الموضوع . « باجوري » (ص٣٨٢) .

(٥) إنما أتىٰ بهـٰذه الحيثية احترازاً عن قيام فَصِّ الخاتم بالخاتم ، وقيام الماء بالعود الأخضر ؛ إذ كل منهما مختص به مع أنه ليس بعرض ، فالحيثية المذكورة للتقييد . « باجوري » (ص٣٨٥) .

(٦) المجردات : جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة الحسية ، فهي =

انقسام الأعيان إلى جواهر وأجسام

(**وَهُوَ**) أي : ما لهُ قيامٌ بذاتِهِ مِنَ العالمِ (**إِمَّا مُرَكَّبٌ**) مِنْ جزأينِ فصاعداً[١] ، (**وَهُوَ ٱلْجِسْمُ**) **وعندَ البعضِ** : لا بدَّ مِنْ ثلاثةِ أجزاءٍ لتتحقَّقَ الأبعادُ الثلاثةُ ؛ أعني : الطولَ والعرضَ والعُمْقَ ، **وعندَ البعضِ**[٢] : مِنْ ثمانيةِ أجزاءٍ ؛ ليتحقَّقَ تقاطعُ الأبعادِ الثلاثةِ علىٰ زوايا قائمةٍ .

وليسَ هٰذا نزاعاً لفظيّاً راجعاً إلى الاصطلاحِ حتىٰ يُدفعَ بأنَّ لكلِّ أحدٍ أنْ يصطلحَ علىٰ ما يشاءُ[٣] ، **بل هو نزاعٌ في أنَّ المعنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائِهِ** : هل يكفي فيهِ التركيبُ مِنْ جزأينِ ، أم لا ؟

فقالَ البعضُ : إنَّهُ يكفي ، **وقالَ البعضُ الآخرُ** : إنَّهُ لا يكفي .

= ليست بأجسام ولا مكان ؛ كالملائكة والنفوس الناطقة . « فرهاري » (ص١٧٧) ، وقد أثبت المجردات من أهل السنة الراغب الأصبهاني والغزالي ، وأبو زيد الدبوسي من الحنفية ، وبعض السادة الصوفية ، وبعض متكلمي المسلمين أيضاً ، **والجمهور** : **أنَّ ما سوى الله** : إما أن يكون جسماً ، أو جوهراً لا يتجزأ وهو بعض الجسم ، أو عرضاً ، ولم تذكر المجرَّدات في (ب ، د) .

(١) وهو مذهب جمهور الأشاعرة ، فأقل الجسم جزءان عندهم ، ولا واسطة بين الجزء والجسم . « فرهاري » (ص١٧٧) وتألُّفُهُ من ثلاثة أجزاء هو قول لبعض الأشاعرة وبعض المعتزلة ، والمثلث أبسط الأشكال .

(٢) هو أبو علي الجبائي المعتزلي . « فرهاري » (ص١٧٨) ، وهٰذه الثمانية متصورة في رؤوس المكعَّب .

(٣) فيه ردٌّ علىٰ شيخه العضد ؛ حيث قال في « المواقف » (ص١٨٥) : (والنزاع لفظي ، فنعدوه إلىٰ ما يجدي) .

احتجَّ الأوَّلونَ : بأنَّهُ يُقالُ لأحدِ الجسمينِ إذا زِيدَ عليهِ جزءٌ واحدٌ : إنَّهُ أجسمُ مِنَ الآخرِ ، فلولا أنَّ مجرَّدَ التركيبِ كافٍ في الجسميَّةِ . . لَمَا صارَ بمُجرَّدِ زيادةِ الجزءِ أزيدَ في الجسميَّةِ .

وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّهُ (أفعلُ) مِنَ الجَسَامةِ بمعنى الضخامةِ وعِظَمِ المقدارِ ؛ يُقَال : جَسُمَ الشيءُ ؛ أي : عَظُمَ ؛ فهو جسيمٌ ، وجُسامٌ بالضمِّ ، والكلامُ في الجسمِ الذي هو اسمٌ لا صفةٌ .

(أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ ؛ كَٱلْجَوْهَرِ) بمعنى العينِ الذي لا يقبلُ الانقسامَ لا فعلاً ولا وَهْماً ولا فَرْضاً[1] (وَهُوَ ٱلْجُزْءُ ٱلَّذِي لا يَتَجَزَّأُ) ، ولم يقلْ : (وهو الجوهرُ)[2] ؛ احترازاً عن ورودِ المنعِ عليهِ ؛ بأنَّ ما لا يتركَّبُ لا ينحصرُ عقلاً في الجوهرِ ؛ بمعنى الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ ، بل لا بدَّ مِنْ إبطالِ الهَيُولىٰ والصورةِ والعقولِ والنفوسِ المُجرَّدةِ ليتمَّ ذلكَ .

---

(١) القسمة الفعلية تكون بانفكاك بعض الأجزاء عن بعض ، أما الوَهْمية والفَرْضية فهي انقسام بالقوة لا بالفعل ، بناءً علىٰ أنه لا فرق بين الوهم والفرض ، وفي « النبراس » (ص١٨١) : (قال الشيرازي في « المحاكمات » : الحق : أنه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية) ، ومن فرَّق جعل القسمة الفعلية ذات أثر خارجي ، والوهمية تكون بتوهُّم هٰذا الانقسام في الذهن ، والفرضية بفرضه دون توهمه ؛ فقطعة اللحم إذا قطعت نصفين فقسمتها فعلية ، وتوهُّم قطعها قسمين وهمية ، وفرض قطعها دون توهمٍ فرضية ، أو لعجز الوهم عن تصور قطعها كما في الجوهر الفرد ، فيُصار للفرض ، وإنما ذُكرت هٰذه التقسيمات ؛ لكون الفلاسفة قائلين بأن القسمة الوهمية غير متناهية ، وانظر « الأربعين » للرازي (ص٢٥٣) .

(٢) يعني : بدل قوله : (كالجوهر) .

وعندَ الفلاسفةِ : لا وجودَ للجوهرِ الفردِ ؛ أعني : الجزءَ الذي لا يتجزَّأُ ، وتركُّبُ الجسمِ إنَّما هو مِنَ الهَيُولىٰ والصورةِ .

أدلة إثبات الجوهر الفرد

وأقوىٰ أدلَّةِ إثباتِ الجزءِ : أنَّهُ لو وُضِعَ كرةٌ حقيقيةٌ علىٰ سطحٍ حقيقيٍّ لم تُماسَّهُ إلا بجزءٍ غيرِ مُنقسِمٍ ؛ إذْ لو ماسَّتْهُ بجزأينِ لكانَ فيها خطٌّ بالفعلِ ، فلم تكنْ كرةً حقيقيةً[1] .

وأشهرُها عندَ المشايخِ وجهانِ :

الأوَّلُ : أنَّهُ لو كانَ كلُّ عينٍ مُنقسِماً لا إلىٰ نهايةٍ .. لم تكنِ الخردلةُ أصغرَ مِنَ الجبلِ ؛ لأنَّ كلاً منهما غيرُ مُتناهي الأجزاءِ ، والعِظَمُ والصِّغَرُ إنَّما هو بكثرةِ الأجزاءِ وقلَّتِها ، وذلكَ إنَّما يُتصوَّرُ في المُتناهي[2] .

والثاني : أنَّ اجتماعَ أجزاءِ الجسمِ ليسَ لذاتِهِ ، وإلا لَمَا قَبِلَ الافتراقَ ، فاللهُ تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يخلقَ فيهِ الافتراقَ إلى الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ ؛ لأنَّ الجزءَ الذي تنازعنا فيهِ إنْ أمكنَ افتراقُهُ .. لزمَ قدرةُ اللهِ تعالىٰ عليهِ ؛ دفعاً للعجزِ ، وإنْ لم يمكنْ ثبتَ المُدَّعىٰ .

تضعيف استدلالات المشايخ المشهورة

والكلُّ ضعيفٌ :

أمَّا الأوَّلُ : فلأنَّهُ إنَّما يدلُّ علىٰ ثبوتِ النقطةِ ، وهو لا يستلزمُ

---

(١) هـٰذا الدليل إلزامي ، والفلاسفة علىٰ أن توالي النقطتين محال ، وأن بين كل نقطتين خطاً ممكن القسمة إلىٰ غير نهاية . « فرهاري » (ص١٨٧) .

(٢) فإنه لا يجوز أن يقال : غير المتناهي أكثر من غير المتناهي . « فرهاري » (ص١٨٨) .

ثبوتَ الجزءِ ؛ لأنَّ حلولَها في المحلِّ ليسَ حلولَ السَّرَيانِ حتىٰ يلزمَ مِنْ عدمِ انقسامِها عدمُ انقسامِ المحلِّ[1] .

وأمَّا الثاني والثالثُ : فلأنَّ الفلاسفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجسمَ مُتألِّفٌ مِنْ أجزاءٍ بالفعلِ ، وأنَّها غيرُ مُتناهيةٍ[2] ، بل يقولونَ : إنَّهُ قابلٌ لانقساماتٍ غيرِ مُتناهيةٍ ، وليسَ فيهِ اجتماعُ أجزاءٍ أصلاً ، وإنَّما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المقدارِ القائمِ بهِ[3] ، والافتراقُ ممكنٌ لا إلىٰ نهايةٍ ، فلا يستلزمُ الجزءَ .

وأمَّا أدلَّـةُ النفيِ أيضاً فلا تخلو عن ضعْفٍ ؛ ولهـٰذا مالَ الإمامُ الرازيُّ في هـٰذهِ المسألةِ إلى التوقُّفِ[4] .

---

(١) الحلول نوعان : سرياني : وهو كون الحالّ سارياً في المحلّ ، فالإشارة إلىٰ أحدهما عين الإشارة إلى الآخر ؛ كالبياض واللبن ، وطرياني : وهو كون الحالّ طرفاً للمحل ؛ كالسطح للجسم ، وحلول النقطة من الطرياني . انظر « النبراس » (ص١٩٠) .

(٢) فإن هـٰذا هو مذهب النظام المعتزلي، لا الفلاسفة . « فرهاري » (ص١٩١) .

(٣) أي : بالجسم ، لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلّتها ، وهـٰذا جواب عن حديث الخردلة ، وملخصه : أن عظم الجبل وصغر الخردلة ليس لكثرة الأجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة ؛ إذ ليس في الجسمين أجزاء موجودة بالفعل ، بل للمقدار العارض للجسم ، وذلك أن الجسم يتخلخل ويتكاثف ؛ كما ترىٰ في الجمد يذوب فيكثر مقداره ، والماءِ يتجمد فيصغر مقداره ، مع أنه لم يزد جزء ، ولم ينقص جزء . « فرهاري » (ص١٩١) ، وانظر « شرح معالم أصول الدين » (ص١٥٥) .

(٤) حيث قال : (لا أدري أن الجسم يتألف من الجزء الذي لا يتجزأ ، أو من الهيولىٰ والصورة) انتهىٰ ، لـٰكن مع جزمه بأن الهيولىٰ والصورة علىٰ تقدير ثبوتهما حادثان بخلق الفاعل المختار . « باجوري » (ص٤١٦) ، وله في الجوهر الفرد رسالةٌ مفردة طوَّل الكلام فيه ، وإليها أشار في « الأربعين » =

فإنْ قيلَ : هل لهٰذا الخلافِ ثمرةٌ ؟

تحريجة: هل لإثبات الجوهر الفرد ثمرة؟

قلنا : نعم ، في إثباتِ الجوهرِ الفردِ نجاةٌ عن كثيرٍ مِنْ ظلماتِ الفلاسفةِ ؛ مثلُ : إثباتِ الهَيُولىٰ والصورةِ المُؤدِّي إلىٰ قِدَمِ العالمِ[1] ، ونفْيِ حشْرِ الأجسادِ ، وكثيرٍ مِنْ أصولِ الهندسةِ المبنيِّ عليها دوامُ حركةِ السماواتِ ، وامتناعُ الخَرْقِ والالتئامِ عليها[2] .

حد العرض ولزومه للأعيان

(وَٱلْعَرَضُ : مَا لا يَقُومُ بِذَاتِهِ) بل بغيرِهِ ؛ بأنْ يكونَ تابعاً لهُ في التحيُّزِ ، أو مُختصّاً بهِ اختصاصَ الناعتِ بالمنعوتِ علىٰ ما سبقَ[3] ، لا بمعنىٰ أنَّهُ لا يمكنُ تعقُّلُهُ بدونِ المحلِّ علىٰ ما وُهِمَ ؛ فإنَّ ذلكَ إنَّما هو في بعضِ الأعراضِ[4] .

(وَيَحْدُثُ فِي ٱلأَجْسَامِ وَٱلْجَوَاهِرِ) قيلَ : هو مِنْ تمامِ التعريفِ ؛ احترازاً عن صفاتِ اللهِ تعالىٰ[5] .

= بعد بحثٍ فيه (ص٢٥٦) ، لٰكن قال في « معالم أصول الدين » (ص٤٠) : (القول بالجوهر الفرد حقٌّ) .

(١) لأن الهيولىٰ والصورة عندهم قديمتان .

(٢) لما سبق (ص١٣٠) من قدم شكلها عندهم أيضاً مع قدم الهيولىٰ والصورة لها .

(٣) تقدم قريباً (ص ١٣٢) .

(٤) وهي الأعراض النسبية التي يتوقف تعقلها علىٰ تعقل غيرها ؛ وهي الفِعْل ، والانفعال ، والإضافة ، والمِلْك ، والوضع ، والأين ، والمتىٰ ، والمراد بما عدا هٰذا البعض : الكيف ، والكمُّ ؛ فإن تعقلهما لا يتوقف علىٰ تعقل المحل . « باجوري » (ص ٤٢٢) .

(٥) فإن لم يكن من تمام التعريف . . فقد خرجت صفاته تعالىٰ بكلمة (ما) التي فسَّرها الشارح (ص ١٣١) بالممكن .

(كَٱلْأَلْوَانِ) وأصولُها[1] ؛ قيلَ : السوادُ والبياضُ ، وقيلَ : الحمرةُ والصفرةُ والخضرةُ أيضاً ، والبواقي بالتركيبِ .

(وَٱلْأَكْوَانِ) هي الاجتماعُ والافتراقُ ، والحركةُ والسكونُ[2] .

(وَٱلطُّعُومِ) وأنواعُها تسعةٌ : وهي المرارةُ ، والحَرافةُ ، والملوحةُ ، والعفوصةُ[3] ، والقبضُ ، والحلاوةُ ، والدسومةُ ، والتَّفاهةُ[4] ، والحموضةُ ، ويحصلُ بحسَبِ التركيبِ أنواعٌ لا تُحصىٰ .

(وَٱلرَّوَائِحِ) وأنواعُها كثيرةٌ ، وليسَتْ لها أسماءٌ مخصوصةٌ ، والأظهرُ : أنَّ ما عدا الأكوانَ لا يعرضُ إلا للأجسامِ .

فإذا تقرَّرَ : أنَّ العالمَ أعيانٌ وأعراضٌ ، والأعيانَ أجسامٌ وجواهرُ . . فنقولُ : الكلُّ حادثٌ .

دليل حدوث الأعراض

أمَّا الأعراضُ : فبعضُها بالمشاهدةِ ؛ كالحركةِ بعدَ السكونِ ، والضوءِ بعدَ الظلمةِ ، والسوادِ بعدَ البياضِ ، وبعضُها بالدليلِ ؛ وهو طريانُ العدمِ كما في أضدادِ ذلكَ ؛ فإنَّ القِدَمَ يُنافي العدمَ ؛ لأنَّ القديمَ إنْ كانَ واجباً لذاتِهِ فظاهرٌ[5] ، وإلا لزمَ استنادُهُ إليهِ

---

(١) قوله : (وأصولها) مبتدأ ، خبره : السوادُ والبياضُ ، وقوله : (قيل) بينهما : اعتراضٌ ، نبَّهَ علىٰ ذلك الفرهاري في « النبراس » (ص٢٠١) .

(٢) وهي أمور اعتبارية ؛ لأن المشاهد هو المجتمع والمفترق ، والمتحرك والساكن .

(٣) العفوصة : طعمٌ فيه قبض ومرارة .

(٤) التفاهة : عدم الطعم ، أو قلَّته وضعفه .

(٥) لأن عدم الواجب محال بالضرورة . « فرهاري » (ص٢٠٥) .

بطريقِ الإيجابِ[1] ؛ إذِ الصادرُ عنِ الشيءِ بالقصْدِ والاختيارِ يكونُ حادثاً بالضرورةِ ، والمستندُ إلى المُوجِبِ القديمِ قديمٌ ؛ ضرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المعلولِ عنِ العلَّةِ .

دليل حدوث الأعيان

وأمَّا الأعيانُ : فلأنَّها لا تخلو عنِ الحوادثِ ، وكلُّ ما لا يخلو عنِ الحوادثِ فهو حادثٌ .

أمَّا المُقدِّمةُ الأولىٰ : فلأنَّها لا تخلو عنِ الحركةِ والسكونِ ، وهما حادثانِ .

وأمَّا عدمُ الخلوِّ عنهما : فلأنَّ الجسمَ أوِ الجوهرَ لا يخلو عنِ الكونِ في حيِّزٍ ، فإنْ كانَ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذلكَ الحيِّزِ بعينِهِ . . **فهو ساكنٌ** ، وإنْ لم يكنْ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذلكَ الحيِّزِ ، بل في حيِّزٍ آخرَ . . **فمُتحرِّكٌ** ، وهٰذا معنىٰ قولِهِمُ : **الحركةُ** : كونانِ في آنينِ في مكانينِ ، **والسكونُ** : كونانِ في آنينِ في مكانٍ واحدٍ .

تعريف الحركة والسكون

تحريجة : تصور خلو الأعيان عن الحركة والسكون

فإنْ قيلَ : يجوزُ ألا يكونَ مسبوقاً بكونٍ آخرَ أصلاً ؛ كما في آنِ الحدوثِ[2] ، فلا يكونُ مُتحرِّكاً كما لا يكونُ ساكناً .

قلنا : هٰذا المنعُ لا يضرُّنا ؛ لما فيهِ مِنْ تسليمِ المُدَّعىٰ[3] ،

---

(١) أي : وإلا يكن القديم واجباً لذاته ؛ بأن كان واجباً لغيره . . لزم استناده إلى الواجب لذاته بطريق التعليل . « باجوري » (ص ٤٣٢) ، وهو قول الفلاسفة النافين للاختيار .

(٢) أي : كالكون الكائن في وقت حدوث الجسم والجوهر ؛ فإنه ليس مسبوقاً بكون آخر أصلاً ، بل مسبوقاً بالعدم . « باجوري » (ص٤٤٠) .

(٣) هٰذا المدَّعىٰ هو الحدوث ، والخصم سلَّم به حين قال : (في آنِ الحدوث) .

علىٰ أنَّ الكلامَ في الأجسامِ التي تعدَّدَتْ فيها الأكوانُ ، وتجدَّدَتْ عليها الأعصارُ والأزمانُ[١] .

وأمَّا حدوثُهما[٢] : فلأنَّهما مِنَ الأعراضِ ، وهي غيرُ باقيةٍ[٣] .

ولأنَّ ماهيَّةَ الحركةِ ؛ لما فيها مِن انتقالِ حالٍ إلىٰ حالٍ . . تقتضي المسبوقيَّةَ بالغيرِ ، والأزليَّةُ تُنافيها[٤] .

ولأنَّ كلَّ حركةٍ هي على التقضِّي[٥] وعدمِ الاستقرارِ ، وكلَّ سكونٍ فهو جائزُ الزوالِ ؛ لأنَّ كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركةِ بالضرورةِ ، وقد عرفْتَ أنَّ ما يجوزُ عدمُهُ يمتنعُ قدمُهُ .

ملازم الحادث حادث بالضرورة

وأمَّا المُقدِّمةُ الثانيةُ : فلأنَّ ما لا يخلو عنِ الحوادثِ لو ثبتَ في الأزلِ لزمَ ثبوتُ الحادثِ في الأزلِ ، وهو محالٌ .

وها هنا أبحاثٌ :

تحريجة : ثبوت المجردات يعكر عليكم دليلكم

الأوَّلُ : أنَّهُ لا دليلَ على انحصارِ الأعيانِ في الجواهرِ والأجسامِ ، وأنَّهُ يمتنعُ وجودُ ممكنٍ يقومُ بذاتِهِ ولا يكونُ مُتحيِّزاً أصلاً ؛ كالعقولِ والنفوسِ المُجرَّدةِ التي تقولُ بها الفلاسفةُ .

---

(١) كالأفلاك والعناصر ، لا في الأجسام التي يسلم الخصم حدوثها . « فرهاري » (ص٢٠٧) .

(٢) يعني : حدوث الحركة والسكون .

(٣) كذا عند البزدوي في « أصول الدين » (ص١٢) ، وهو قول الأشاعرة ، وهـٰذا مبني علىٰ كون البقاء صفةً ثبوتية لا سلبية .

(٤) أي : المسبوقية ، وهـٰذا دليل آخر خاص بالحركة . « فرهاري » (ص٢٠٨) .

(٥) في (أ ، ب) عطف عليها بين السطور وفي الهامش : (والتجدُّد) للبيان .

والجوابُ : أنَّ المُدَّعىٰ حدوثُ ما ثبتَ وجودُهُ مِنَ المُمكِناتِ ؛ وهو الأعيانُ المُتحيِّزةُ والأعراضُ ؛ لأنَّ أدلَّةَ وجودِ المُجرَّداتِ غيرُ تامَّةٍ علىٰ ما بُيِّنَ في المُطوَّلاتِ[1] .

تحريجة: هناك أعراض لا يشاهد حدوثها

الثاني : أنَّ ما ذُكِرَ لا يدلُّ علىٰ حدوثِ جميعِ الأعراضِ ؛ إذْ منها ما لم يُدرَكْ بالمُشاهدةِ حدوثُهُ ولا حدوثُ أضدادِهِ ؛ كالأعراضِ القائمةِ بالسماويَّاتِ مِنَ الأشكالِ والامتداداتِ والأضواءِ[2] .

والجوابُ : أنَّ هـٰذا غيرُ مُخِلٍّ بالغرضِ ؛ لأنَّ حدوثَ الأعيانِ يستدعي حدوثَ الأعراضِ[3] ؛ ضرورةَ أنَّها لا تقومُ إلا بها .

تحريجة: الحادث قدمه نوعي لا حقيقي

الثالثُ : أنَّ الأزلَ ليسَ عبارةً عن حالةٍ مخصوصةٍ حتىٰ يلزمَ مِنْ وجودِ الجسمِ فيها وجودُ الحوادثِ فيها ، بل هو عبارةٌ عن عدمِ الأوَّليَّةِ ، أو عنِ استمرارِ الوجودِ في أزمنةٍ مُقدَّرةٍ غيرِ مُتناهيةٍ في جانبِ الماضي .

ومعنىٰ أزليَّةِ الحركاتِ الحادثةِ : أنَّهُ ما مِنْ حركةٍ إلا وقبلَها حركةٌ أخرىٰ لا إلىٰ نهايةٍ ، وهـٰذا هو مذهبُ الفلاسفةِ ، وهم يُسلِّمونَ أنَّهُ لا شيءَ مِنْ جزئيَّاتِ الحركةِ بقديمٍ[4] ، وإنَّما الكلامُ في الحركةِ المُطلَقةِ .

---

(١) انظر « النبراس » (ص٢١٠) ، ويمكن التعويل على حدوثها بالسمع .

(٢) وكل هـٰذا شُوهد حدوثه اليوم ، فلم يعد هناك معنىً للاعتراض .

(٣) وقد ثبت حدوث الأعيان بملازمة السماويَّات للحركة والسكون ، وهما حادثان ، فعدم مشاهدة حدوث باقي الأعراض لا يدل علىٰ قدمها ؛ لأنها قائمة بأعيان حادثة .

(٤) لـٰكن يمنعون أن أزلية الحادث محال ؛ لقدم الحادث عندهم بالنوع . « باجوري » (ص٤٥٤) .

والجوابُ : أنَّهُ لا وجودَ للمُطلَقِ إلا في ضمْنِ الجزئيِّ[1] ، فلا يُتصوَّرُ قِدَمٌ للمُطلَقِ معَ حدوثِ كلٍّ مِنَ الجزئيَّاتِ .

تحريجة: لو كان كل جسم في حيز للزم عدم تناهي الأجسام

الرابعُ : أنَّهُ لو كانَ كلُّ جسمٍ في حيِّزٍ لزمَ عدمُ تناهي الأجسامِ ؛ لأنَّ الحيِّزَ هو السطحُ الباطنُ مِنَ الحاوي المُماسُّ للسطحِ الظاهرِ مِنَ المَحْويِّ .

والجوابُ : أنَّ الحيِّزَ عندَ المُتكلِّمينَ : هو الفراغُ المُتوهَّمُ الذي يشغلُهُ الجسمُ وتنفذُ فيهِ أبعادُهُ .

* * *

---

(١) أي : على طريقة الشارح من أن الكليَّ له وجود في ضمن جزئيَّاته ، **والتحقيق** : ما قاله السيد ؛ من أنه لا وجود له أصلاً ؛ لا بذاته ، ولا في ضمن جزئيه ؛ لأن الوجود الخارجي يقتضي التشخص والتعين ، بخلاف الوجود الذهني . « باجوري » (ص ٤٥٥) .

الكلام في وجوب الواجب تعالىٰ وتنزيهاته[1]

دليلا الحدوث والإمكان

ولمَّا ثبتَ أنَّ العالمَ مُحدَثٌ ، ومعلومٌ أنَّ المُحدَثَ لا بدَّ لهُ مِنْ مُحدِثٍ ؛ ضرورةَ امتناعِ ترجُّحِ أحدِ طرفَيِ المُمكِنِ مِنْ غيرِ مُرجِّحٍ . ثبتَ أنَّ لهُ مُحدِثاً .

(**وَٱلْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ ٱللهُ تَعَالَىٰ**) أيِ : الذاتُ الواجبُ الوجودِ الذي يكونُ وجودُهُ مِنْ ذاتِهِ ، ولا يحتاجُ إلىٰ شيءٍ أصلاً ؛ **إذْ لو كانَ جائزَ الوجودِ لكانَ مِنْ جملةِ العالمِ ، فلمْ يصلحْ مُحدِثاً للعالمِ ومبدأً لهُ** ، معَ أنَّ العالمَ اسمٌ لجميعِ ما يصلحُ عَلَماً علىٰ وجودِ مبدأٍ لهُ .

وقريبٌ مِنْ هٰذا ما يُقالُ[2] : إنَّ مبدأَ المُمكِناتِ بأسرِها لا بدَّ أنْ يكونَ واجباً ؛ إذْ لو كانَ مُمكِناً لكانَ مِنْ جملةِ المُمكِناتِ ، فلم يكنْ مبدأً لها .

إبطال القول بالتسلسل

وقد يُتوهَّمُ أنَّ هٰذا دليلٌ علىٰ وجودِ الصانعِ مِنْ غيرِ افتقارٍ إلىٰ إبطالِ التسلسلِ[3] ، وليسَ كذلكَ ، **بل هو إشارةٌ إلىٰ أحدِ أدلَّةِ**

---

(١) العنوان من « النبراس » (ص٢١٥) .

(٢) انتقال من دليل الحدوث إلىٰ دليل الإمكان ، والحاصل منهما واحدٌ .

(٣) **قيل** : المتوهِّم : صاحبُ « المواقف » . « فرهاري » (ص٢١٨)، **وعليه** : ففي كلام الشارح ردٌّ علىٰ شيخه العضد، وانظر «المواقف» (ص٧٤) وما بعدها .=

بطلانِ التسلسلِ ؛ وهو أنَّهُ لو ترتَّبَتْ سلسلةُ المُمكِناتِ لا إلىٰ نهايةٍ . . لاحتاجَتْ إلىٰ علَّةٍ ، وهي لا يجوزُ أنْ تكونَ نفسَها ولا بعضَها ؛ لاستحالةِ كونِ الشيءِ علَّةً لنفسِهِ ولعِلَلِهِ ، بل خارجاً عنها ، فيكونُ واجباً وتنقطعُ السلسلةُ .

برهان التطبيق

ومِنْ مشهورِ الأدلَّةِ : برهانُ التطبيقِ ؛ وهو أنْ تفرضَ مِنَ المعلولِ الأخيرِ إلىٰ غيرِ نهايةٍ جملةً ، وممَّا قبلَهُ بواحدٍ مثلاً إلىٰ غيرِ النهايةِ جملةً أخرىٰ ، ثم تُطبِّقَ الجملتينِ ؛ بأنْ تجعلَ الأوَّلَ مِنَ الجملةِ الأولىٰ بإزاءِ الأوَّلِ مِنَ الجملةِ الثانيةِ ، والثانيَ بالثاني ، وهلمَّ جرّاً .

فإنْ كانَ بإزاءِ كلِّ واحدٍ مِنَ الأولىٰ واحدٌ مِنَ الثانيةِ . . كانَ الناقصُ كالزائدِ ! وهو محالٌ .

وإنْ لم يكنْ فقد وُجِدَ في الأولىٰ ما لا يُوجَدُ بإزائِهِ شيءٌ في الثانيةِ ، فتنقطعُ الثانيةُ وتتناهىٰ ، ويلزمُ منهُ تناهي الأولىٰ ؛ لأنَّها لا تزيدُ على الثانيةِ إلا بقدْرٍ مُتناهٍ ، والزائدُ على المتناهي بقدْرٍ مُتناهٍ يكونُ مُتناهياً بالضرورةِ .

بيان معنى عدم تناهي الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته

وهـٰذا التطبيقُ إنَّما يكونُ فيما دخلَ تحتَ الوجودِ ، دونَ ما هو وَهْميٌّ مَحْضٌ [1] ؛ فإنَّهُ ينقطعُ بانقطاعِ الوهْمِ ، فلا يردُ النقضُ

= قوله : (أن هـٰذا دليل . . .) اسم الإشارة عائد إلى الدليل الأول ؛ لأنه المقصود بالكلام . « باجوري » (ص٤٦٨) .

(١) من غير أن يكون موجوداً في الخارج . « فرهاري » (ص٢٢٢) ، غرضه بذلك : الجواب عما قد يقال : برهانُ التطبيق يمكن جريانه في مراتب الأعداد ولا يثبت تناهيها ، وكذلك يمكن جريانه في معلومات الله مع مقدوراته ولا يثبت تناهيها ، وحينئذ فلا يكون مبطلا للتسلسل . =

بمراتبِ العددِ[1] ؛ بأنْ تُطبَّقَ جملتانِ ؛ **إحداهما** : مِنَ الواحدِ لا إلىٰ نهايةٍ ، **والثانيةُ** : مِنَ الاثنينِ لا إلىٰ نهايةٍ ، **ولا بمعلوماتِ اللهِ تعالىٰ ومقدوراتِهِ** ؛ فإنَّ الأولىٰ أكثرُ مِنَ الثانيةِ معَ لا تناهيهما ؛ **وذلكَ لأنَّ معنىٰ** : **لا تناهي الأعدادِ والمعلوماتِ والمقدوراتِ**[2] : أنَّها لا تنتهي إلىٰ حدٍّ لا يُتصوَّرُ فوقَهُ آخرُ ، لا بمعنىٰ أنَّ ما لا نهايةَ لهُ يدخلُ في الوجودِ ؛ فإنَّهُ مُحالٌ[3] .

[الكلام على صفة الوحدانية]

(**ٱلْوَاحِدُ**) يعني : أنَّ صانعَ العالَمِ واحدٌ ، ولا يمكنُ أنْ يصدقَ مفهومُ واجبِ الوجودِ إلا علىٰ ذاتٍ واحدةٍ .

تقرير برهان التمانع

والمشهورُ في ذلكَ بينَ المُتكلِّمينَ[4] : برهانُ التمانعِ المشارُ

= **وحاصل الجواب** : عدم تسليم إمكان جريانه في مراتب الأعداد وفي معلومات الله مع مقدوراته ؛ لأنه إنما يكون فيما يتصف بالوجود ، دون الأمر الوهمي . « باجوري » (ص٤٧٨) .

(١) فالواحد مرتبة أولىٰ ، والاثنان مرتبة ثانية ، والثلاثة مرتبة ثالثة . . . وهٰكذا . « باجوري » (ص٤٨٠) ، وإنما لا يرد النقض ؛ لأن مراتب الأعداد وهمية . « فرهاري » (ص٢٢٣) ، **وبذلك تعلم** : أن اللانهاية لا يمكن أن تدخلَ الوجودَ الحادثَ خارجاً ولا ذهناً ؛ فالوهم عاجز عن تصورها ، وإنما هي محض فرضٍ .

(٢) قوله : (**لا تناهي الأعداد**) هو مضاف ومضاف إليه ، كذا أعرب بين سطور (د) ، وكذا هو في جميع النسخ .

(٣) **لٰكن محل كونه محالاً** : في الحوادث ، لا في القديم ، فلا يرد صفات الله الكماليةُ ؛ فإنها لا نهاية لها وقد دخلت تحت الوجود ، لٰكنها قديمة . « باجوري » (ص٤٨١) .

(٤) قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٨٦) واصفاً دلالة =

إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] .

وتقريرُهُ : أنَّهُ لو أمكنَ إلٰهانِ لأمكنَ بينَهما تمانعٌ ؛ بأنْ يُرِيدَ أحدُهما حركةَ زيدٍ والآخرُ سكونَهُ ؛ لأنَّ كلاً منهما في نفسِهِ أمرٌ مُمكِنٌ ، وكذا تعلُّقُ الإرادةِ بكلٍّ منهما ؛ إذْ لا تضادَّ بينَ الإرادتينِ ، بل بينَ المُرادينِ ، **وحينَئذٍ** : **إمَّا أنْ يحصلَ الأمرانِ فيجتمعَ الضدانِ ، أو لا فيلزمَ عجزُ أحدِهما ، وهو أمارةُ الحدوثِ والإمكانِ** ؛ لما فيهِ مِنْ شائبةِ الاحتياجِ ، فالتعدُّدُ مُستلزِمٌ لإمكانِ التمانعِ المُستلزِمِ للمُحالِ ، فيكونُ مُحالاً .

عبارة موجزة في تقرير دليل الوحدانية

وهٰذا تفصيلُ ما يُقالُ : إنَّ أحدَهما إنْ لم يقدرْ علىٰ مُخالفةِ الآخرِ . . لزمَ عجزُهُ ، وإنْ قَدَرَ لزمَ عجزُ الآخرِ .

تقرير برهان التوارد

وبما ذكرنا يندفعُ ما يُقالُ : إنَّهُ يجوزُ أنْ يتَّفقا مِنْ غيرِ تمانعٍ ، أو أنْ تكونَ الممانعةُ والمخالفةُ غيرَ ممكنةٍ[1] ؛ لاستلزامِها المُحالَ ، أو أنْ يمتنعَ اجتماعُ الإرادتينِ ؛ كإرادةِ الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونَهُ معاً .

آية إثبات الوحدانية حجتها إقناعية

واعلمْ : أنَّ قولَهُ تعالىٰ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] حُجَّةٌ إقناعيَّةٌ[2] ، والملازمةُ عاديةٌ ، علىٰ ما هو

= التمانع : (هي أشهر دلالات أهل التوحيد) .

(١) كذا في (د) ، وفي سائر النسخ المعتمدة : (غير ممكنٍ) .

(٢) أي : تفيدُ إقناعاً للمسترشدين ، وإن لم تفد إفحاماً للجاحدين ، **وعلىٰ هٰذا** : فدلالة الآية علىٰ عدم التعدد ظنية ، **وهٰذا مبني علىٰ أن المراد بالفساد في الآية** : الخروج عن هٰذا النظام المشاهد ؛ بأن تسقط السماء على الأرض ، **والراجح** : أن الآية حجة قطعية ؛ أي : يقينية تفيد القطع ، **وعلىٰ هٰذا**: فدلالة الآية علىٰ عدم التعدد يقينية، **وهٰذا مبني علىٰ أن المراد** =

اللائقُ بالخَطابيّاتِ ؛ فإنَّ العادةَ جاريةٌ بوجودِ التمانعِ والتغالبِ عندَ تعدُّدِ الحاكمِ ، علىٰ ما أُشيرَ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون : ٩١] .

وإلا[١] : فإنْ أُريدَ الفسادُ بالفعلِ ؛ أي : خروجُهما عن هٰذا النظامِ المشاهدِ . . فمُجرَّدُ التعدُّدِ لا يستلزمُهُ ؛ لجوازِ الاتِّفاقِ علىٰ هٰذا النظامِ ، وإنْ أُرِيدَ إمكانُ الفسادِ فلا دليلَ على انتفائِهِ ، بلِ النصوصُ شاهدةٌ بطيِّ السماواتِ ورفْعِ هٰذا النظامِ[٢] ، فيكونُ مُمكِناً لا محالةَ .

تحريجة : الملازمة قطعية ودلالة الآية برهانية

لا يُقالُ : الملازمةُ قطعيةٌ ، والمرادُ بفسادِهما عدمُ تكوُّنِهما ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لو فُرِضَ صانعانِ لأمكنَ بينَهما تمانعٌ في الأفعالِ ، فلم يكنْ أحدُهما صانعاً ، فلم يُوجَدْ مصنوعٌ[٣] .

لأنَّا نقولُ : إمكانُ التمانعِ لا يستلزمُ إلا عدمَ تعدُّدِ الصانعِ ،

= **بالفساد في الآية** : عدم التكوُّن ؛ أي : عدم الوجود ، وقد جرىٰ علىٰ ذلك الشارح في « شرح المقاصد » [٢/٦٣] . « باجوري » (ص٤٩٣ـ٤٩٤) .
وقد ذكر الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/٨٨) ما يفيد كون الآية قطعية برهانية في إثبات الوحدانية ؛ إذ جعلها محاجَّةً للكفرة بالدليل العقلي .

(١) أي : وإلا تكن حجة إقناعية ، والملازمة عادية . . فلا يخلو . « باجوري » (ص٤٩٨) .

(٢) كقوله سبحانه : ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَـٰعِلِينَ ﴾ [الأنبياء : ١٠٤] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم : ٤٨] .

(٣) في هامش (ب) : (أصلاً ، واللازم باطل ؛ لأن المشاهدة تكذبه ، وكذا الملزوم . صح نسخة) .

وهو لا يستلزمُ انتفاءَ المصنوعِ[1] ، علىٰ أنَّهُ يردُ منعُ المُلازَمةِ إنْ أُرِيدَ عدمُ التكوُّنِ بالفعلِ[2] ، ومنعُ انتفاءِ اللازمِ إنْ أُرِيدَ بالإمكانِ[3] .

تحريجة : (لو) تفيد الفساد في المضي

فإنْ قيلَ : مقتضىٰ كلمةِ (لو) : أنَّ انتفاءَ الثاني في الزمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ الأولِ ، فلا يفيدُ إلا الدلالةَ علىٰ أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التعدُّدِ فيهِ .

قلنا : نعم ، بحسَبِ أصلِ اللغةِ ، لٰكنْ قد تُستعمَلُ للاستدلالِ بانتفاءِ الجزاءِ على انتفاءِ الشرطِ مِنْ غيرِ دلالةٍ علىٰ تعيينِ زمانٍ[4] ؛ كما في قولِنا : لو كانَ العالمُ قديماً لكانَ غيرَ مُتغيِّرٍ[5] ، والآيةُ مِنْ هٰذا القبيلِ ، وقد يشتبهُ علىٰ بعضِ الأذهانِ

---

(١) لجواز أن يخلقه أحدهما من غير وقوع التمانع ؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه ، ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلىٰ عدم تعدد الصانع ، والمعنىٰ : أن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع ، بل المستلزم له ألا يكون شيء منهما صانعاً . « فرهاري » (ص٢٣٢) .

(٢) لجواز الاتفاق ؛ فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه . « فرهاري » (ص٢٣٣) .

(٣) أي : إن أُرِيدَ بعدم التكوُّن المذكور في كلام السائل عدمُ التكوُّن بالإمكان مع وجود العلة التامة التي هي إرادة كلٍّ منهما إيجادَه علىٰ وجه الاستقلال . . لتمَّ أمر الدليل ، وكانت الآية حجة قطعية ؛ لانتفاء اللازم قطعاً . « باجوري » (ص٥٠٢) .

(٤) في كلام الشارح تفننٌ ؛ حيث عبَّرَ أولاً بالثاني والأول ، وعبَّرَ ثانياً بالجزاء والشرط . « باجوري » (ص٥٠٤ـ ٥٠٥) ، وقال : (فالحق : أن كلاً من الاستعمالين ثابت ، وأن الأول بحسب أصل اللغة ، والثاني قليل فيها) .

(٥) في (ب) زيادة تفسيرية : (واللازمُ باطلٌ ، وكذا الملزومُ) .

أحدُ الاستعمالينِ بالآخرِ ، فيقعُ الخبطُ[1] .

[الكلام على صفة القِدم]

(اَلْقَدِيمُ) هٰذا تصريحٌ بما عُلِمَ التزاماً[2] ؛ إذِ الواجبُ لا يكونُ إلا قديماً ؛ أي : لا ابتداءَ لوجودِهِ ؛ إذْ لو كانَ حادثاً مسبوقاً بالعدمِ . . لكانَ وجودُهُ مِنْ غيرِهِ ضرورةً[3] ،

صفاته تعالى قديمة ليست بواجبة والخلاف في ذلك

حتىٰ وقعَ في كلامِ بعضِهم أنَّ الواجبَ والقديمَ مُترادفانِ ، لٰكنَّهُ ليسَ بمُستقيمٍ[4] ؛ للقطعِ بتغايرِ المفهومينِ ، وإنَّما الكلامُ في التساوي بحسَبِ الصدْقِ ؛ فإنَّ بعضَهم علىٰ أنَّ القديمَ أعمُّ[5] ؛ لصدْقِهِ علىٰ صفاتِ الواجبِ[6] ، ولا استحالةَ في تعدُّدِ الصفاتِ القديمةِ ، وإنَّما المستحيلُ تعدُّدُ الذواتِ القديمةِ .

---

(١) كما وقع لابن الحاجب وكثير من المتأخرين ؛ حيث نظروا إلى الاستعمال الثاني القليل ، فاعترضوا قول النحاة : إن (لو) لامتناع الثاني لامتناع الأول ، قالوا : **والصحيح** : أنها موضوعة لامتناع الأول لامتناع الثاني . « باجوري » (ص٥٠٥) .

(٢) تقدم بيان هٰذا الالتزام (ص ١٤٣) .

(٣) في (ب) وحدها زيادة : (واللازمُ منتفٍ ، وكذا الملزومُ) .

(٤) لتفسير الترادف بالتساوي ؛ **إذ المترادفان** : المتحدان ماصدقاً ومفهوماً ؛ كإنسان وبشر ، **والمتساويان** : المتحدان ماصدقاً المختلفان مفهوماً ؛ كناطق وضاحك .

(٥) أي : فإن بعض المتكلمين جرىٰ علىٰ أن القديم أعمُّ من الواجب عموماً مطلقاً ؛ فكل واجب قديم ، وليس كل قديم واجباً ، فذاته تعالىٰ واجب وقديم ، وصفاته تعالىٰ قديمة فقط . « باجوري » (ص٥٠٨) .

(٦) أي : لصدق القديم دون الواجب علىٰ صفات الواجب ؛ كالقدرة والإرادة والعلم ونحوها ، وهٰذا مذهب الإمام الرازي ومن تبعه كالإمام الشارح .

وفي كلامِ بعضِ المُتأخِّرينَ ؛ كالإمامِ حَمِيدِ الدينِ الضريرِ رحمَهُ اللهُ ومَنْ تبعَهُ[١] . . **تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ هو اللهُ تعالىٰ وصفاتُهُ** ، واستدلُّوا علىٰ أنَّ كلَّ ما هو قديمٌ فهو واجبٌ لذاتِهِ . . بأنَّهُ لو لم يكنْ واجباً لذاتِهِ لكانَ جائزَ العدمِ في نفسِهِ ، فيحتاجُ وجودُهُ إلىٰ مُخصِّصٍ ، فيكونُ مُحدَثاً ؛ إذْ لا نعني بالمُحدَثِ إلا ما يتعلَّقُ وجودُهُ بإيجادِ شيءٍ آخرَ .

ثمَّ اعترضوا : بأنَّ الصفاتِ لو كانَتْ واجبةً لذاتِها لكانَتْ باقيةً ، والبقاءُ معنىً ، فيلزمُ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ .

فأجابوا : بأنَّ كلَّ صفةٍ فهي باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسُ تلكَ الصفةِ[٢] .

وهٰذا الكلامُ في غايةِ الصعوبةِ ؛ فإنَّ القولَ بتعدُّدِ الواجبِ لذاتِهِ مُنافٍ للتوحيدِ ! والقولَ بإمكانِ الصفاتِ يُنافي قولَهم بأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادثٌ ! فإنْ زعموا أنَّها قديمةٌ بالزمانِ بمعنىٰ عدمِ المسبوقيَّةِ بالعدمِ ، وهٰذا لا ينافي الحدوثَ الذاتيَّ بمعنى الاحتياجِ إلىٰ ذاتِ الواجبِ . . فهو قولٌ بما ذهبَ إليهِ الفلاسفةُ مِنِ انقسامِ كلٍّ مِنَ القدمِ والحدوثِ إلى الذاتيِّ والزمانيِّ ، وفيهِ رفضٌ

---

(١) توفي الإمام أبو الحسن علي بن محمد الضرير البخاري الرامشي الحنفي الماتريدي . . سنة (٦٦٦هـ) ، وتبعه علىٰ قوله هٰذا جماهير المتكلمين ؛ كالإمام السنوسي في « سنوسياته » ، وانظر « الجواهر المضية » (١/ ٣٧٣) .

(٢) أي : بقاءُ الصفة عينُها ، وليس أمراً زائداً عليها ؛ كقولهم : وجود الوجود عينه .

لكثيرٍ مِنَ القواعدِ[1] ، وستأتي لهـٰذا زيادةُ تحقيقٍ[2] .

[وجوب الصفات الثبوتية للقديم سبحانه][3]

(**ٱلْحَيُّ ، ٱلْقَادِرُ ، ٱلْعَلِيمُ ، ٱلسَّمِيعُ ، ٱلْبَصِيرُ ، ٱلشَّائِي ، ٱلْمُرِيدُ**) لأنَّ بديهةَ العقلِ جازمةٌ بأنَّ مُحدِثَ العالمِ علىٰ هـٰذا النمطِ البديعِ والنظامِ المُحكَمِ ، مع ما يشتملُ عليهِ مِنَ الأفعالِ المُتقَنةِ والنقوشِ المُستحسَنةِ . . لا يكونُ بدونِ هـٰذهِ الصفاتِ ، علىٰ أنَّ أضدادَها نقائصُ يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالىٰ عنها[4] .

بعض صفات المعاني لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها

وأيضاً قد وردَ الشرعُ بها[5] ، وبعضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليها ، فيصحُّ التمسُّكُ بالشرعِ فيها ؛ كالتوحيدِ ، بخلافِ وجودِ الصانعِ وكلامِهِ ونحوِ ذلكَ ممَّا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليهِ .

---

(١) **ومقتضىٰ هـٰذا الصنيع** : أن الشارح قد توقَّف في هـٰذه المسألة ، لـٰكنَّ المقرَّر أنه تابعٌ للفخر في القول بإمكان الصفات . « باجوري » (ص٥١٤).

(٢) انظر ما سيأتي (ص١٦٨) .

(٣) ناسب الحديثُ عن صفات المعاني ضمن التنزيه . . لما قاله الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ١١٠) عند الكلام في نفي كون الباريْ عرضاً : (**أما المعتزلة** : فإنهم زعموا أن الله تعالىٰ لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة . . لكانت أعراضاً ؛ لاستحالة قيام هـٰذه الصفات بأنفسها ، وقيام العرض بذات الله تعالىٰ محال ، وكذا وجود الأعراض في الأزل ممتنع ؛ فإذاً لا صفة لله تعالىٰ !) .

(٤) هـٰذا دليل ثانٍ ، لـٰكنه دليل إقناعي ؛ **إذ لقائل أن يقول** : لا نسلم أن لها أضداداً؛ لأنها مع ما يقابلها من قبيل العدم والملكة ، ولا يلزم من خلوه عن الملكة اتصافه بالعدم ؛ لجواز انتفاء القابلية بالكلية . « باجوري » (ص٥١٤) .

(٥) دليل ثالثٌ ، **بيانه** : أن القرآن والأحاديث المتواترة نطقت بإثباتها ، وهي أمور لا يستحيلها العقل ، فوجب الإيمان بها . « فرهاري » (ص٢٤٢) .

(لَيْسَ بِعَرَضٍ) لأَنَّهُ لا يقومُ بذاتِهِ ، بل يفتقرُ إلىٰ محلٍّ يُقوِّمُهُ ، فيكونُ مُمكِناً ، ولأنَّهُ يمتنعُ بقاؤُهُ ، وإلا لكانَ البقاءُ معنىً قائماً بهِ ، فيلزمُ قيامُ المعنىٰ بالمعنىٰ ، وهو محالٌ ؛ **لأنَّ قيامَ العرضِ بالشيءِ معناهُ** : أنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِهِ ، والعرضُ لا تحيُّزَ لهُ بذاتِهِ حتىٰ يلزمَ أنْ يتحيَّزَ غيرُهُ بتبعيَّتِهِ[1] .

وهٰذا مبنيٌّ علىٰ : **أنَّ بقاءَ الشيءِ معنىً زائدٌ علىٰ وجودِهِ** ، وأنَّ القيامَ معناهُ التبعيَّةُ في التحيُّزِ ، **والحقُّ** : أنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ وعدمُ زوالِهِ[2] ، **وحقيقتُهُ** : الوجودُ مِنْ حيثُ النسبةُ إلى الزمانِ الثاني ، **ومعنىٰ قولِنا** : (وُجِدَ فلم يبقَ) : أنَّهُ حدثَ فلم يستمرَّ وجودُهُ ، ولم يكنْ ثابتاً في الزمانِ الثاني .

وأنَّ القيامَ هو اختصاصُ الناعتِ بالمنعوتِ ، كما في أوصافِ الباريْ[3] .

---

(١) مفرَّع على المنفي ، فهو منفي أيضاً ، فالعرض لا يمكن أن يكون غيره تابعاً له في التحيز ؛ لأن المتبوع في التحيز لا بد أن يكون متحيزاً بذاته حتىٰ يصح استتباعه لغيره في التحيز . « باجوري » (ص٥٢٤) .

(٢) فهو أمر اعتباري ، لا أمر وجودي حتىٰ يلزم قيام المعنىٰ بالمعنىٰ . . . ، وقوله : (**وعدم زواله**) يقتضي أنه أمر عدمي ، فينافي قوله : (استمرار الوجود) ، **والتحقيق** : أنه صفة سلب . « باجوري » (ص٥٢٥) .

(٣) أي : كالقيام الذي في أوصاف الباريْ تعالىٰ ؛ فإن معناه اختصاصها به اختصاص الناعت بالمنعوت ، وليس معناه التبعية في التحيز ؛ لاستحالة التحيز في حقه تعالىٰ ، **ومراد الشارح بذلك** : أن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد ؛ لأنه لا يجري في أوصاف الباريْ تعالىٰ . « باجوري » (ص٥٢٧) .

وأنَّ انتفاءَ الأجسامِ في كلِّ آنٍ[1] ، ومُشاهدةَ بقائِها بتجدُّدِ الأمثالِ . . ليسَ بأبعدَ مِنْ ذلكَ في الأعراضِ .

نعم ؛ تمسُّكُهم في قيامِ العرضِ بالعرضِ بسرعةِ الحركةِ وبطئِها[2] . . ليسَ بتامٍّ ؛ إذْ ليسَ ها هنا شيءٌ هو حركةٌ وآخَرُ هو سرعةٌ أو بطْءٌ ، بل هنا حركةٌ مخصوصةٌ تُسمَّىٰ بالنسبةِ إلىٰ بعضِ الحركاتِ سريعةً ، وبالنسبةِ إلى البعضِ بطيئةً .

وبهٰذا تبيَّنَ : أنْ ليسَ السرعةُ والبطْءُ نوعينِ مختلفينِ مِنَ الحركةِ ؛ إذِ الأنواعُ الحقيقيَّةُ لا تختلفُ بالإضافاتِ[3] .

[الكلام على صفة المخالفة للحوادث]

(وَلا جِسْمٍ) لأنَّهُ مُتركِّبٌ ومُتحيِّزٌ ، وذلكَ أمارةُ الحدوثِ[4] .

(وَلا جَوْهَرٍ) أمَّا عندَنا : فلأنَّهُ اسمٌ للجزءِ الذي لا يتجزَّأُ ، وهو مُتحيِّزٌ ، وجزءٌ مِنَ الجسمِ ، واللهُ تعالىٰ مُتعالٍ عن ذلكَ .

---

(١) وذلك لنفي بقاء الأعراض زمانين ، والعرض لا يقوم بنفسه .

(٢) المقصود بذلك : الفلاسفة ، لا المتكلمون .

(٣) فإن الإنسان إنسانٌ ، سواء أضيف إلىٰ فرس أو بقر . « فرهاري » (ص٢٤٥) ، فلا يقال : الإنسان بالنسبة إلى الفرس كذا ، وبالنسبة إلى الحمار كذا ، بخلاف الأنواع الاعتبارية ؛ فإنها تختلف بالإضافات كما هنا ، وبالجملة : فلا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية ، وإنما النزاع في وصفها بالأعراض . « باجوري » (ص٥٣٠) .

(٤) لأن المركَّب محتاج إلىٰ أجزائه ، والمتحيز محتاج إلىٰ حيِّزه ، والاحتياج من خواص الممكن . « فرهاري » (ص٢٤٥) .

وأمَّا عندَ الفلاسفةِ : فلأنَّهم وإنْ جعلوهُ اسماً للموجودِ لا في موضوعٍ[1] ، مُجرَّداً كانَ أو مُتحيِّزاً . لـكنَّهم جعلوهُ مِنْ أقسامِ المُمكِنِ ، وأرادوا بهِ الماهيَّةَ المُمكنةَ التي إذا وُجِدَتْ كانَتْ لا في موضوعٍ .

وأمَّا إذا أُريدَ بهما : القائمُ بذاتِهِ، والموجودُ لا في موضوعٍ[2] : فإنَّما يمتنعُ إطلاقُهما على الصانعِ مِنْ جهةِ عدمِ ورودِ الشرعِ بذلكَ ، معَ تبادرِ الفهمِ إلى المُتركِّبِ والمُتحيِّزِ ، وذهابِ المُجسِّمةِ والنصارىٰ إلىٰ إطلاقِ الجسمِ والجوهرِ عليهِ بالمعنى الذي يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالىٰ عنهُ[3] .

تحريجة: كيف تسمون الله تعالى بالموجود والواجب والقديم وأسماؤه توقيفية؟

فإنْ قيلَ : فكيفَ صحَّ إطلاقُ الموجودِ والواجبِ والقديمِ ونحوِ ذلكَ ممَّا لم يردْ بهِ الشرعُ ؟

قلنا : بالإجماعِ ، وهو مِنَ الأدلَّةِ الشرعيَّةِ .

وقد يُقالُ : إنَّ اللهَ تعالىٰ والواجبَ والقديمَ ألفاظٌ مُترادِفةٌ[4] ،

---

(١) والمراد بالموضوع : المحل القريب الذي يقوم بنفسه ، لا بتقويم الشيء الحالّ فيه . انظر « معيار العلم » (ص٣١٣) .

(٢) يعني : وأما إذا أريد بهما : القائم بذاته مع قطع النظر عن التركب والتحيز في الجسم ، والموجودُ لا في موضوع لكن لا بمعنى الماهية الممكنة ، بل بمعنىً مطلق الموجود المستغني عن الموضوع في الجوهر . « باجوري » (ص٥٣٢) .

(٣) قوله : (وذهابِ . . .) هو بالجرّ ، معطوف علىٰ (تبادر) . « باجوري » (ص٥٣٣) .

(٤) جوابٌ ثانٍ ، والمترادفة : المتحدة في الماصدقات والمفاهيم ، وسيأتي أن فيه نظراً .

والموجودَ لازمٌ للواجبِ[1] ، وإذا وردَ الشرعُ بإطلاقِ اسمٍ بلغةٍ فهو إذنٌ بإطلاقِ ما يُرادِفُهُ مِنْ تلكَ اللغةِ أو مِنْ لغةٍ أخرىٰ ، وما يُلازِمُ معناهُ ، **وفيهِ نظرٌ**[2] .

(**وَلا مُصَوَّرٍ**) أي : ذي صورةٍ وشكلٍ[3] ؛ مثلِ صورةِ إنسانٍ أو فرسٍ ؛ لأنَّ ذلكَ مِنْ خواصِّ الأجسامِ ، يحصلُ لها بواسطةِ الكمِّيَّاتِ والكيفيَّاتِ ، وإحاطةِ الحدودِ والنهاياتِ .

(**وَلا مَحْدُودٍ**) أي : ذي حدٍّ ونهايةٍ[4] ، (**وَلا مَعْدُودٍ**) أي : ذي عددٍ وكثرةٍ ؛ يعني : ليسَ محلّاً للكمِّيَّاتِ المُتَّصِلةِ كالمقاديرِ ، ولا المُنفصِلةِ كالأعدادِ ، **وهو ظاهرٌ** .

(**وَلا مُتَبَعِّضٍ ، وَلا مُتَجَزِّئٍ**) أي : ذي أبعاضٍ وأجزاءٍ .

(**وَلا مُتَرَكِّبٍ**) منها[5] ؛ لما في كلٍّ ذلكَ مِنَ الاحتياجِ المُنافي للوجوبِ ، فما لهُ أجزاءٌ يُسمَّىٰ باعتبارِ تألُّفِهِ منها : **مُتركِّباً** ،

---

(١) **وجه الاختصاص** : أن المشهور في محاوراتهم ضمُّ الوجود إلى الواجب ؛ فيقال : واجب الوجود ، لا قديم الوجود . « فرهاري » (ص٢٤٨) .

(٢) **حاصل النظر** : منع الترادف بتغاير المفهومات ، وإن سُلِّمَ الترادف فلا تسليم بإطلاق الإذن الشرعي ؛ كالمنع من العارف المرادف لغة للعالم .

(٣) فليست كلمة (مصور) اسم مفعول ، **بل صيغة نسب** ؛ لتفيد نفي كونه مصوَّراً بتصوير من الغير ، ولتفيد أيضاً نفي كونه تعالىٰ ذا صورة وإن لم يكن بتصوير من الغير ؛ وذلك كقوله تعالىٰ : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾ [الإسراء : ٤٥] ؛ أي : ذا ستر ، فصيغة النسب أعمُّ هنا من اسم المفعول .

(٤) يقال في كلمة (محدود) ما قيل في كلمة (مصور) ، وكذا فيما سيأتي ، **فليتنبه** .

(٥) أي : من الأبعاض والأجزاء .

وباعتبارِ انحلالِهِ إليها : مُتبعِّضاً ومُتجزِّئاً .

(وَلَا مُتَنَاهٍ) لأنَّ ذلكَ مِنْ صفاتِ المقاديرِ والأعدادِ .

بيان معنى المائية

(وَلَا يُوصَفُ بِٱلْمَائِيَّةِ)[1] ؛ أي : المُجانَسةِ للأشياءِ ؛ لأنَّ معنىٰ قولِنا : (ما هو ؟) : مِنْ أيِّ جنسٍ هو ؟ والمُجانَسةُ تُوجِبُ التمايزَ عنِ المُجانَساتِ بفصولٍ مُقوِّمَةٍ ، فيلزمُ التركيبُ[2] .

(وَلَا بِٱلْكَيْفِيَّةِ) مِنَ اللونِ ، والطعمِ ، والرائحةِ ، والحرارةِ والبرودةِ والرطوبةِ واليبوسةِ ، وغيرِ ذلكَ ممَّا هو مِنْ صفاتِ الأجسامِ ، وتوابعِ المِزاجِ والتركيبِ[3] .

حد التمكن والبعد

(وَلَا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ) لأنَّ التمكُّنَ : عبارةٌ عن نفوذِ بُعْدٍ في بُعْدٍ آخرَ مُتوهَّمٍ أو مُتحقِّقٍ ، يُسمُّونَهُ المكانَ .

والبُعْدُ : عبارةٌ عنِ امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ ، أو بنفسِهِ عندَ القائلينَ بوجودِ الخلاءِ .

واللهُ تعالىٰ مُنزَّهٌ عنِ الامتدادِ والمقدارِ ؛ لاستلزامِهِ التجزُّؤَ .

الجوهر الفرد متحيز ولا بعد له

فإنْ قيلَ : الجوهرُ الفردُ مُتحيِّزٌ ولا بُعْدَ فيهِ ، وإلا لكانَ مُتجزِّئاً .

---

(١) منسوبة إلىٰ (ما) الاستفهامية مع زيادة الهمزة ، وقد يُزعم أنها منسوبة إلىٰ (ما هو ؟) بحذف الواو ، وقلب الهاء همزة ، والأول أقرب . « فرهاري » (ص٢٥٠) .

(٢) من الجنس الذي وقعت فيه المجانسة ، والفصل الذي حصل به التميُّز . « باجوري » (ص٥٤١ـ٥٤٢) .

(٣) مثال صفات الأجسام : النعومة والخشونة ، وتوابع المزاج : الحنوُّ والإشفاق ، وتوابع التركيب : الكلية والجزئية ، والصغر والكبر .

قلنا : المُتمكِّنُ أخصُّ مِنَ المُتحيِّزِ ؛ لأنَّ الحيِّزَ : هو الفراغُ المُتوهَّمُ الذي يشغلُهُ شيءٌ مُمتدٌّ أو غيرُ مُمتدٍّ ، فما ذكرَ دليلٌ علىٰ عدمِ التمكُّنِ في المكانِ .

وأمَّا الدليلُ علىٰ عدمِ التحيُّزِ : فهو أنَّهُ لو تحيَّزَ : فإمَّا في الأزلِ فيلزمُ قِدَمُ الحيِّزِ ، أو لا فيكونُ محلاً للحوادثِ[1] .

وأيضاً : إمَّا أنْ يُساوِيَ الحيِّزَ أو ينقصَ عنهُ فيكونَ مُتناهِياً ، أو يزيدَ عليهِ فيكونَ مُتجزِّئاً .

نفي الجهات كلها عن الله تعالى

وإذا لم يكنْ في مكانٍ لم يكنْ في جهةٍ ؛ لا علوٍّ ولا سفْلٍ ولا غيرِهما ؛ لأنَّها إمَّا حدودٌ وأطرافٌ للأمكنةِ ، أو نفسُ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إلىٰ شيءٍ[2] .

(وَلا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ) لأنَّ الزمانَ عندَنا : عبارةٌ عن مُتجدِّدٍ يُقدَّرُ بهِ مُتجدِّدٌ آخرُ ، وعندَ الفلاسفةِ : عن مقدارِ الحركةِ ، واللهُ تعالىٰ مُنزَّهٌ عن ذلكَ[3] .

---

(١) لا يقال : التحيز أمر اعتباري ، والأمر الاعتباري لا يتصف بالحدوث ؛ لأنا نقول : التحيز : هو الحصول في الحيز ، وهو إما حركة أو سكون ، وكل منهما من الأكوان الأربعة ، وهي أمور وجودية عند المتكلمين ، فتكون متصفة بالحدوث . « باجوري » (ص٥٤٨) .

(٢) أي : باعتبار عروض إضافة الأمكنة إلىٰ شيء ؛ فإن الدار المبنية بين دارين : علوٌّ بالنسبة لما تحتها ، وسفل بالنسبة إلىٰ ما فوقها ، فالفراغ الذي حلَّت فيه الدار المتوسطة علو وسفل باعتبار عروض الإضافة إلىٰ شيء . « باجوري » (ص٥٥٠) .

(٣) وها هنا نكتة شريفة ؛ وهي أن تنزُّهَ الحق سبحانه عن الزمان يحلُّ كثيراً من الإشكالات ؛ منها : لزوم العبث من الأمر والنهي في الأزل ، ومنها : لزوم الكذب والحدوث في نحو : ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ [نوح : ١] بلفظ الماضي ، =

واعلمْ : أنَّ ما ذكرَهُ مِنَ التنزيهاتِ بعضُها يُغني عنِ البعضِ[1] ، إلا أنَّهُ حاولَ التفصيلَ والتوضيحَ في ذلكَ ؛ قضاءً لحقِّ الواجبِ في بابِ التنزيهِ ، وردّاً على المُشبِّهةِ والمُجسِّمةِ وسائرِ فرقِ الضلالِ والطغيانِ بأبلغِ وجْهٍ وأوكدِهِ[2] ، فلم يُبالِ بتكريرِ الألفاظِ المُترادِفةِ ، والتصريحِ بما عُلِمَ بطريقِ الالتزامِ .

مبنى التنزيه على وجوب الوجود

ثم إنَّ مبنى التنزيهِ عمَّا ذُكِرَتْ[3] : علىٰ أنَّها تُنافي وجوبَ الوجودِ ؛ لما فيها مِنْ شائبةِ الحدوثِ والإمكانِ علىٰ ما أشرنا إليهِ ، لا علىٰ ما ذهبَ إليهِ المشايخُ[4] ؛ مِنْ أنَّ معنى العَرَضِ بحسَبِ اللغةِ : ما يمتنعُ بقاؤُهُ ، ومعنى الجوهرِ : ما يتركَّبُ عنهُ غيرُهُ ، ومعنى الجسمِ : ما يتركَّبُ هو مِنْ غيرِهِ ؛ بدليلِ قولِهم :

= ومنها : تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات ، ومنها : لزوم تغير العلم بالجزئيات ، وكلُّ ذلك لما أنه ليس بالنسبة إليه تعالىٰ ماضٍ وحالٌ واستقبال ، وإن كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل ، والله سبحانه أعلم . « فرهاري » (ص٢٥٩) .

(١) في (ب) ونسخة هامش (هـ) : (في) بدل (من) .

(٢) فالمشبهة : قومٌ شبَّهوا الله تعالىٰ بخلقه بنحو إثبات الجهة والحيِّز والصفات الحادثة ، والمجسمة : من قالوا بأنه ـ تعالىٰ عن قولهم ـ جسمٌ ؛ فبعضهم يقول : كالأجسام ، وبعضهم يقول : لا كالأجسام ، وبعضهم يُضمِرُ الجسميةَ ويمنعُ من التصريح بها نفياً وإثباتاً ، وبه يعلم : أن كلَّ مجسمٍ مشبِّهٌ بالضرورة ، ولا عكس ؛ فمن قال بأنه سبحانه كالجواهر المجرَّدة . . فهو مشبِّهٌ وليس بمجسِّم .

(٣) أي : ثم إن بناء التنزيه عن الأشياء التي ذُكِرَتْ في قوله : (ليس بعرض . . .) . « باجوري » (ص٥٥٣) ، وكذا بالبناء للمفعول كلمة (ذُكرت) في النسخ المعتمدة المضبوطة ، وما ذكره هنا هو بحثٌ في علة التنزيه .

(٤) مشايخ المتكلمين ، أو مشايخ ما وراء النهر . « باجوري » (ص٥٥٤) .

هـٰذا أجسمُ مِنْ ذاكَ ، وأنَّ الواجبَ لو تركَّبَ فأجزاؤُهُ : إمَّا أنْ تتَّصفَ بصفاتِ الكمالِ فيلزمَ تعدُّدُ الواجبِ ، أو لا فيلزمَ النقصُ والحدوثُ .

وأيضاً : إمَّا أنْ يكونَ علىٰ جميعِ الصورِ والأشكالِ والكيفيَّاتِ والمقاديرِ فيلزمَ اجتماعُ الأضدادِ ، أو علىٰ بعضِها ـ وهي مُستويةُ الأقدامِ في إفادةِ المدحِ والنقصِ[1] ، وفي عدمِ دلالةِ المُحدَثاتِ عليهِ ـ فيفتقرَ إلىٰ مُخصِّصٍ ، ويدخلَ تحتَ قدرةِ الغيرِ ، فيكونَ حادثاً ، بخلافِ مثلِ العلمِ والقدرةِ ؛ فإنَّها صفاتُ كمالٍ تدلُّ المُحدَثاتُ علىٰ ثبوتِها ، وأضدادَها صفاتُ نقصانٍ لا دلالةَ علىٰ ثبوتِها ؛ **لأنَّها تمسُّكاتٌ ضعيفةٌ تُوهِنُ عقائدَ الطالبينَ**[2] ، وتُوسِّعُ مجالَ الطاعنينَ ؛ زعماً منهم أنَّ تلكَ المطالبَ العاليةَ مبنيةٌ علىٰ أمثالِ هـٰذهِ الشبهةِ الواهيةِ[3] .

تحريجة: ظواهر النصوص تفهم التشبيه والتجسيم

واحتجَّ المُخالِفُ : بالنصوصِ الظاهرةِ في الجهةِ والجسميَّةِ والصورةِ والجوارحِ[4] ، وبأنَّ كلَّ موجودينِ فَرْضاً لا بدَّ أنْ يكونَ

---

(١) الواو في قوله : (**والنقص**) بمعنىٰ (أو) كما لا يخفىٰ .

(٢) دليل لقوله : (لا علىٰ ما ذهب إليه المشايخ) . « فرهاري » (ص٢٦٢) .

(٣) **ومما يجب أن يعلم** : أن هـٰذه الاستدلالات إنما هي من المشايخ الماتريدية ، **وأما مشايخ الأشعرية فلهم يدٌ طولىٰ في التدقيق** ؛ كالإمام الرازي ، والآمدي ، والقاضي العضد ، والشارح ، والسيد السند ، **وكلمة الإنصاف** : أن كلام الماتريدية بعامة الأمة أنسب وأنفع ، وكلام الأشعرية بالمدققين . « فرهاري » (ص٢٦٢) . **والحق** : أنَّ هـٰذا رأي له ما يؤيده ، ولمخالفِهِ أدلةٌ تذهب به ، وقد تجد عند الفريقين ما هو أقرب لفهم العامة ، وما هو تدقيق وتحقيق .

(٤) **فمن ظواهر إثبات الجهة**: قوله تعالىٰ: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر : ١٠]، =

أحدُهما : مُتَّصِلاً بالآخرِ مُماسّاً لهُ ، أو مُنفصِلاً عنهُ مُبايِناً في الجهةِ ، واللهُ تعالىٰ ليسَ حالّاً ولا محلّاً للعالمِ ، فيكونُ مُبايِناً للعالمِ في الجهةِ ، فيتحيَّزُ ، فيكونُ جسماً أو جزءَ جسمٍ مُصوَّراً ومُتناهياً .

وجوب التفويض مع التنزيه، أو التأويل الصحيح

والجوابُ : أنَّ ذلكَ وَهْمٌ محضٌ ، وحُكْمٌ علىٰ غيرِ المحسوسِ بأحكامِ المحسوسِ[1] ، والأدلَّةُ القطعيَّةُ قائمةٌ على التنزيهاتِ[2] ، فيجبُ أنْ يُفوَّضَ عِلْمُ النصوصِ إلى اللهِ تعالىٰ علىٰ ما هو دأبُ السلفِ ؛ إيثاراً للطريقِ الأسلمِ ، أو تُؤوَّلَ بتأويلاتٍ صحيحةٍ علىٰ ما اختارَهُ المُتأخِّرونَ[3] ؛ دفعاً لمطاعنِ الجاهلينَ ،

= وقوله سبحانه : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] ، وحديث الجارية ، ومن ظواهر الجسمية : حديث : « مَنْ أتانِي يمشِي أتيتُهُ هرولةً » ، ومن ظواهر الصورة : حديث : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » ، ومن ظواهر الجوارح : قوله تعالىٰ : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح : ١٠] ، وحديث : « قلوبُ العبادِ بينَ إصبعينِ مِنْ أصابعِ الرحمٰنِ » .

(١) قوله : (المحسوس) المشهور في كتب اللغة اشتقاق اسم المفعول لهٰذه المادة : (محسّ) ، ولٰكن قال العلامة الصغاني في « العباب الزاخر » (ح س س) : (حَسَسْتُ الشيء ؛ أي : أحسَسْتُهُ) ، فهو بمعنىٰ (شعرت به) ، ففيما اختاره الشارح مع شيوعه سعة .

(٢) لأن وجوب الوجود يقتضي التنزية قطعاً ، وهٰذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول . « فرهاري » (ص٢٦٣) .

(٣) ثم ما هو الحدُّ بين السلف والخلف ؟ قال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٦٤) ، (اعلم : أن السلف : الموجودون قبل الأربع مئة ، والخلف : هم الموجودون بعد الخمس مئة ، فالموجود فيما بين الأربع مئة والخمس مئة : ليس من السلف ولا من الخلف ، وقيل : السلف : هم الصحابة والتابعون وتابعوهم ، والخلف : مَنْ عداهم) .

نفي التشبيه

وجذباً بضَبْعِ القاصرينَ[1] ، سلوكاً للسبيلِ الأحكمِ[2] .

(وَلا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ) أي : لا يُماثِلُهُ[3] ، أمَّا إذا أُرِيدَ بالمُماثَلةِ الاتحادُ في الحقيقةِ . . فظاهرٌ ، وأمَّا إذا أُرِيدَ بها كونُ الشيئينِ بحيثُ يسدُّ أحدُهما مسدَّ الآخرِ ؛ أي : يصلحُ كلٌّ لما يصلحُ لهُ الآخرُ . . فلأنَّ شيئاً مِنَ الموجوداتِ لا يسدُّ مسدَّهُ في شيءٍ مِنَ الأوصافِ ؛ فإنَّ أوصافَهُ مِنَ العلمِ والقدرةِ وغيرِ ذلكَ أجلُّ وأعلىٰ ممَّا في المخلوقاتِ بحيثُ لا مناسبةَ بينَهما .

قالَ في « البدايةِ » : (إنَّ العلمَ منَّا : موجودٌ ، وعرضٌ ، وعلمٌ مُحدَثٌ[4] ، وجائزُ الوجودِ ، ويتجدَّدُ في كلِّ زمانٍ ، فلو

---

(١) الضَّبْع : وسط العضد ، أو من وسطه إلى الإبط ، قال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٦٣): (أي : لأن القاصرين إذا أشكلت عليهم الظواهر يخاف عليهم تزلزل العقائد ، فإذا أوَّلناها بتأويلات صحيحة سكنت عقائدهم ، والمراد بجذب ضبع القاصرين : تبعيدهم عن خلاف الحق) .

(٢) ووجه الأسلمية عند السلف : الخوف من تعيين معنىً غير مراد له عز وجل ، ووجه الأحكمية عند الخلف : إفحام المخالف ، ووقاية الضعيف عن الوقوع في ظلمات التجسيم والتشبيه لغلبة المعنى الظاهر عليه ، فاللائق بالفقيه اختيارُ الأحسن من المذهبين بمراعاة حال المخاطب ، وبالمذهبين عمل السلف والخلف ، بل من الشخص الواحد ؛ فقرأ سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما : (ويقول الراسخون في العلم : آمنا به) كما روىٰ ذلك ابن أبي داود في « المصاحف » (٢٠٥) ، وقال مرة : (أنا ممن يعلم تأويله) كما روىٰ ذلك الطبري في « تفسيره » (٥/ ٢٢٠) .

(٣) فسَّر بذلك ؛ لأن المشابهة في المشهور : هي الاتحاد في الكيف ؛ كاتحاد الشمس والنار في الضوء ، والكافور والكاغَد في البياض ، فهي غير متصورة في الواجب تعالىٰ ، فلا يحسن نفيها ، بل لا يجوز ؛ لإيهامه أنه معروض الكيف . « فرهاري » (ص٢٦٥) .

(٤) في (أ) : (وعرض ومحدث) ، وفي « البداية » : (وعرض وعلم =

أثبتنا العلمَ صفةً للهِ تعالىٰ لكانَ موجوداً ، وصفةً ، وقديماً ، وواجبَ الوجودِ ، ودائماً مِنَ الأزلِ إلى الأبدِ ، فلا يُماثِلُ علمَ الخلْقِ بوجهٍ مِنَ الوجوهِ)[1] ، هٰذا كلامُهُ ، وقد صرَّحَ بأنَّ المُماثَلةَ عندَنا إنَّما تثبتُ بالاشتراكِ في جميعِ الأوصافِ ، حتىٰ لوِ اختلفا في وصفٍ واحدٍ انتفتِ المُماثَلةُ[2] .

قالَ الشيخُ أبو المَعِينِ[3] في « التبصرةِ » : (إنَّا نجدُ أهلَ اللغةِ لا يمتنعونَ مِنَ القولِ بأنَّ زيداً مِثْلٌ لعمرٍو في الفقهِ ؛ إذا كانَ يُساوِيهِ فيهِ ويسدُّ مسدَّهُ في ذلكَ البابِ ، وإنْ كانَ بينَهما مُخالَفةٌ بوجوهٍ كثيرةٍ ، وما يقولُهُ الأشعريَّةُ مِنْ أنَّهُ لا مُماثَلةَ إلا بالمُساواةِ مِنْ جميعِ الوجوهِ . . فاسدٌ ؛ لأنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ قالَ : « ٱلْحِنْطَةُ بِٱلْحِنْطَةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ »[4] ، وأرادَ الاستواءَ في الكيلِ

= ومحدث) ، فكلمة (علم) ثابتة في الأصل المنقول عنه ، وانظر الخلاف في ضبطها وفروق النسخ في هٰذا الموضع في « النبراس » (ص٢٦٥) .

(١) البداية في أصول الدين (ص٣٠) .

(٢) حيث قال في « البداية في أصول الدين » (ص٣٠) : (**وعندنا** : المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف ، حتىٰ لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة) ، وقال (ص٣١) : (**وحدُّ المثلين عندنا** : أن يجوز علىٰ أحدهما من الأوصاف ما يجوز على الآخر ، **وقيل** : ما يسدُّ أحدهما مسدَّ الآخر ، وهٰذا منفي بين صفات الله تعالىٰ وبين صفات الخلق ، فلا يكونان مثلين) ، وستأتي الإشارة إلى التوفيق بين الكلامين اللذين يظهر أنهما متخالفان .

(٣) بفتح الميم ، وهو أحد أعاظم الحنفية بما وراء النهر . « فرهاري » (ص٢٦٨) ، وضبط في بعض النسخ بالضم .

(٤) رواه مسلم (١٥٨٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، ولا يخفىٰ أن المراد المماثلة بوجهٍ واحدٍ فقط ؛ وهو استواء الكيل في العوضين ، =

لا غيرُ ، وإنْ تفاوتَ الوزنُ وعددُ الحبَّاتِ والصلابةُ والرخاوةُ)[1] .

والظاهرُ[2] : أنَّهُ لا مُخالَفةَ ؛ **لأنَّ مرادَ الأشعريِّ** : المُساواةُ مِنْ جميعِ الوجوهِ فيما بهِ المماثلةُ ؛ كالكيلِ مَثَلاً[3] .

وعلىٰ هٰذا : ينبغي أنْ يُحمَلَ كلامُ « البدايةِ » أيضاً ، وإلا فاشتراكُ الشيئينِ في جميعِ الأوصافِ ، ومساواتُهما مِنْ جميعِ الوجوهِ . . يرفعُ التعدُّدَ ، فكيفَ يُتصوَّرُ التماثلُ ؟ ![4] .

= وسيبين ذلك العلامة الشارح .

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٤٩) مع تقديم وتأخير وتصرف يسير ، ولُباب العبارة فيما زاده فقال : (**بل نقول** : يجوز أن يكون الشيء مماثلاً لشيء من وجهٍ ، مخالفاً له من وجهٍ) ، وقال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٧٠) : (**فتحصَّل من ذلك** : أنه اتفق الشرع واللغة علىٰ إثبات المماثلة بين الشيئين ولو في وصف مع الاختلاف في سائرها ، فكلام الأشاعرة حينئذ غير مسلَّم) .

(٢) **قصد به** : التوفيق بين ما قالته الأشعرية ، وبين ما قاله أبو المعين . « باجوري » (ص٥٧٠) .

(٣) **يعني** : **مراد الأشاعرة** : المساواة في جميع الوجوه ، لا في جميع الأوصاف ؛ إذ للوصف وجوهٌ إن اعتبرت حصلت المماثلة ، قال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٧٠) : (فالكيل وصف مشترك بين العوضين ، وله وجوه كثيرة ؛ ككونه بمكيال كبير أو صغير أو متوسط ، فيعتبر في تماثل العوضين تساويهما في الكيل من جميع وجوهه ، ولا حاجة لقوله : « مَثَلاً » مع الكاف ، إلا أن يجعل للتأكيد) .

(٤) أي : وإذا ارتفع التعدُّد فلا يعقل التماثل ؛ لأنه يقتضي التعدُّد ، فالاستفهام إنكاري بمعنى النفي ، وحينئذ فيحمل كلام الأشعري وكلام « البداية » على المراد المذكور . « باجوري » (ص٥٧١) .

تنزهه سبحانه عن الجهل والعجز

(وَلا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ) لأنَّ الجهلَ بالبعضِ أوِ العجزَ عنِ البعضِ.. نقصٌ وافتقارٌ إلىٰ مُخصِّصٍ ، معَ أنَّ النصوصَ القطعيَّةَ ناطقةٌ بعمومِ العلمِ وشمولِ القدرةِ ؛ فهو بكلِّ شيءٍ عليمٌ ، وعلىٰ كلِّ شيءٍ قديرٌ ، لا كما تزعمُ **الفلاسفةُ** : مِنْ أنَّهُ لا يعلمُ الجزئيَّاتِ[1] ، ولا يقدرُ علىٰ أكثرَ مِنْ واحدٍ[2] ، **والدَّهْريَّةُ**: أنَّهُ لا يعلمُ ذاتَهُ[3] ، **والنظَّامُ**: أنَّهُ لا يقدرُ علىٰ خلْقِ الجهلِ والقبحِ[4] ، **والبلخيُّ** : أنَّهُ لا يقدرُ علىٰ مثلِ مقدورِ

---

(١) فيعلم بزعمهم أن كسوفاً سيحصل في ليلة كذا ساعة كذا ، أما كون هٰذا الكسوف شاملاً كلياً أو ناقصاً جزئياً.. فيحصل له العلم بذلك بعد وقوع الكسوف ؛ لتوقف هٰذا العلم بزعمهم على الوقوع والمشاهدة ، فيصير علمه ـ تعالىٰ عن قولهم ـ كعلم الفلكي في زمانهم بوقوع الكسوف ، قال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٧٤) : (**لٰكن عندنا** : يعلم الجزئيات من حيث إنها جزئيات ؛ بمعنىٰ أنها منكشفة لله بعلمه ، **وعندهم** : يعلم الجزئيات من حيث كليَّاتُها) .

(٢) لزعمهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ لأنه تعالىٰ واحد من كل وجهٍ .

(٣) **الدهرية** : بفتح الدال ويجوز ضمها ؛ القائلون ببقاء الدهر ، منهم من يدعي أنه لا خالق سواه ، ومنهم من يجعله شريكاً للبارئ تعالىٰ ، قال العلامة الباجوري في « حاشيته » (ص٥٧٥) : (**وشبهتهم في ذلك** : أنه لو علم ذاته للزم عليه اتحاد العالم والمعلوم ، **ورُدَّت هٰذه الشبهة** : بأن الذات باعتبار وصفها بالعالمية عالمٌ ، وباعتبار وصفها بالمعلومية معلومٌ ، فحصل التغاير بين العالم والمعلوم بالاعتبار) .

(٤) زاعماً أنه يلزم عن ذلك السفهُ والجهل ، كيف وهو المالك لكل شيء ؟!

العبدِ[1] ، وعامَّةُ المعتزلةِ : أنَّهُ لا يقدرُ علىٰ نفسِ مقدورِ العبدِ[2] .

* * *

---

(1) مُتوهِّماً الغرضَ في حقه تعالىٰ ، والبلخي : هو أبو القاسم المعروف بالكعبي .

(2) وشبهتهم : اجتماع مؤثرين علىٰ أثر واحد ، كيف ولا مؤثِّر سواه سبحانه ؟!

[الكلام في صفات المعاني]

صدق المُشتق يقتضي ثبوت أصل الاشتقاق

(وَلَهُ صِفَاتٌ) لِمَا ثبتَ مِنْ أَنَّهُ عالمٌ قادرٌ حيٌّ إلىٰ غيرِ ذلكَ ، ومعلومٌ أنَّ كلاً مِنْ ذلكَ يدلُّ علىٰ معنىً زائدٍ علىٰ مفهومِ الواجبِ[1] ، وليسَ الكلُّ ألفاظاً مُترادِفةً[2] ، وأنَّ صِدْقَ المُشتقِّ على الشيءِ يقتضي ثبوتَ مَأْخَذِ الاشتقاقِ لهُ ؛ فثبتَ لهُ صفةُ العلمِ والقدرةِ والحياةِ وغيرِ ذلكَ .

لا كما تزعمُ المعتزلةُ ؛ أَنَّهُ عالمٌ لا علمَ لهُ ، وقادرٌ لا قدرةَ لهُ إلىٰ غيرِ ذلكَ ؛ فإنَّهُ مُحالٌ ظاهرٌ ؛ بمنزلةِ قولِنا : أسودُ لا سوادَ لهُ ![3] .

وقد نطقَتِ النصوصُ بثبوتِ علمِهِ وقدرتِهِ وغيرِهما ، ودلَّ صدورُ الأفعالِ المُتقَنةِ علىٰ وجودِ علمِهِ وقدرتِهِ ، لا علىٰ مُجرَّدِ تسميتِهِ عالماً وقادراً .

وليسَ النِّزاعُ في العلمِ والقدرةِ التي هي مِنْ جملةِ الكيفيَّاتِ

---

(١) إذ كلمة (عالم) مثلاً دالَّةٌ علىٰ ذات وعلىٰ صفة يقال لها : العلم .

(٢) أي : والحال أنه ليس كلُّ الصفات المذكورة ؛ من عالم وقادر . . . إلىٰ آخره . . ألفاظاً مترادفةً علىٰ معنىً واحدٍ ؛ لأنها مختلفة في المفهوم قطعاً . « باجوري » (ص٥٧٨) .

(٣) **وجه ظاهرية الاستحالة** : إثبات المشتق دون المشتق منه ، فلو قلنا : هٰذا أسود بذاته ، دون زيادة صفة السواد القائمة به . . لم يعقل .

والملكاتِ والإدراكاتِ[1] ؛ لما صرَّحَ بهِ مشايخُنا رحمَهُمُ اللهُ ؛ مِنْ أنَّ اللهَ تعالىٰ حيٌّ ولهُ حياةٌ أزليَّةٌ ليسَتْ بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ ، واللهَ تعالىٰ عالمٌ ولهُ علمٌ أزليٌّ شاملٌ ليسَ بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ ، ولا ضروريٍّ ولا مُكتسَبٍ ، وكذا في سائرِ الصفاتِ[2] ، بلِ النزاعُ في أنَّهُ كما أنَّ للعالِمِ منَّا عِلْماً هو عرضٌ قائمٌ بهِ زائدٌ عليهِ حادثٌ . . فهل لصانعِ العالَمِ علمٌ هو صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بهِ زائدةٌ عليهِ ، وكذا جميعُ الصفاتِ ؟

فأنكرَهُ الفلاسفةُ والمعتزلةُ ، وزعموا أنَّ صفاتِهِ عينُ ذاتِهِ[3] ؛ بمعنىٰ : أنَّ ذاتَهُ تُسمَّىٰ باعتبارِ التعلُّقِ بالمعلوماتِ : عالماً ، وبالمقدوراتِ : قادراً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فلا يلزمُ تكثُّرٌ في الذاتِ ، ولا تعدُّدٌ في القدماءِ والواجباتِ .

تعدد الأحوال كتعدد الصفات

والجوابُ : ما سبقَ مِنْ أنَّ المُستحيلَ تعدُّدُ الذواتِ القديمةِ ،

---

(١) **جواب عما يقال** : يلزم من إثبات أهل السنة لتلك الصفات أن يكون المولىٰ محلاً للأعراض ؛ لأنها من جملة الكيفيات والملكات ، وذلك محال في حقه تعالىٰ . « باجوري » (ص٥٨٢) .
والملكة : كيفية راسخة يعسر زوالها ، وهي في مقابلة الحال العارضة ، فعلم الأستاذ ملكة ، وعلم المبتدئ حال .

(٢) والكيفيات والملكات والأعراض حادثة زائلة ، فهي أعراض لا تبقىٰ زمانين ، **وبه يظهر** : أن محل النزاع مع نفاة الصفات في إثبات صفات أزلية أبدية ، لا كما يدَّعون ويزعمون ، وسيذكر العلامة الشارح ذلك .

(٣) لا بمعنىٰ أن له صفاتٍ قائمةً به ، وتلك الصفات عين ذاته كما هو ظاهر العبارة ؛ لأنه لا يعقل أن تكون الصفة عين الذات ، بل بمعنىٰ أن ذاته تسمىٰ عالماً باعتبار تعلقها بالمعلومات ، وتسمىٰ قادرا باعتبار تعلقها بالمقدورات وهٰكذا . « باجوري » (ص٥٨٥) .

وهو غيرُ لازمٍ ، ويلزمُكم كونُ العلمِ مثلاً قدرةً وحياةً وعالماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعالمِ ومعبوداً للخلْقِ ، وكونُ الواجبِ غيرَ قائمٍ بذاتِهِ[1] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ المُحالاتِ .

قدم الصفات وقيامها بالذات

(أَزَلِيَّةٌ) لا كما تزعمُ الكراميَّةُ ؛ مِنْ أنَّ لهُ صفاتٍ لـٰكنَّها حادثةٌ ؛ لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ .

(قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ)[2] ضرورةَ أنَّهُ لا معنىٰ لصفةِ الشيءِ إلا ما يقومُ بهِ ، لا كما تزعمُ المعتزلةُ ؛ مِنْ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيرِهِ ، لـٰكنْ مرادُهم نفْيُ كونِ الكلامِ صفةً لهُ ، لا إثباتُ كونِهِ صفةً لهُ غيرَ قائمٍ بذاتِهِ[3] .

تحريجة : يلزم من تعدد الصفات تعدد القدماء

ولمَّا تمسَّكَتِ المعتزلةُ بأنَّ في إثباتِ الصفاتِ إبطالَ التوحيدِ ؛ لما أنَّها موجوداتٌ قديمةٌ مُغايِرةٌ لذاتِ اللهِ تعالىٰ ، فيلزمُ قدمُ غيرِ اللهِ وتعدُّدُ القدماءِ ، بل تعدُّدُ الواجبِ لذاتِهِ علىٰ ما وقعَتِ الإشارةُ إليهِ في كلامِ المُتقدِّمينَ ، والتصريحُ بهِ في كلامِ المُتأخِّرينَ[4] ؛ مِنْ أنَّ واجبَ الوجودِ بالذاتِ هو اللهُ تعالىٰ

---

(١) فإن الصفات غير قائمة بذاتها ، وقد قالوا بأنها عين الذات التي هي الواجب ، فيكون الواجب غير قائم بذاته . « باجوري » (ص٥٨٧) .

(٢) المراد بقيامها بالذات : اتصاف الذات بها . « باجوري » (ص٥٨٨) .

(٣) لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره . « باجوري » (ص٥٨٩) .

(٤) هـٰذا مبني على القول المحقَّق ؛ من كون صفاتِهِ تعالىٰ واجبةً لذاتها ، وقد تقدم من كلام متقدمي المتكلمين في مبحث القديم (ص١٤٩) : أن القديم والواجب مترادفان ، ومن كلام المتأخرين كلامُ حميد الدين الضرير (ص١٥٠) تأكيد هـٰذا تصريحاً .

وصفاتُهُ ، وقد كفرَتِ النصارىٰ بإثباتِ ثلاثةٍ مِنَ القدماءِ[1] ، فما بالُ الثمانيةِ أو أكثرَ ؟!

أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ : (**وَهِيَ لا هُوَ وَلا غَيْرُهُ**) يعني : أنَّ صفاتِ اللهِ تعالىٰ ليسَتْ عينَ الذاتِ ولا غيرَ الذاتِ[2] ، فلا يلزمُ قدمُ الغيرِ ، ولا تكثُّرُ القدماءِ[3] .

التكثر إنما يتحقق بالانفكاك

والنصارىٰ وإنْ لم يُصرِّحوا بالقدماءِ المُتغايِرةِ لٰكنْ لزمَهم ذلكَ ؛ لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثةَ التي هي الوجودُ والعلمُ والحياةُ، وسَمَّوها: الأبَ والابنَ وروحَ القُدُسِ، وزعموا: أنَّ أقنومَ العلمِ قدِ انتقلَ إلىٰ بدنِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ، فجوَّزوا الانفكاكَ

---

(١) هٰذا وجْهٌ من وجوه كفرهم ، وانظر غيرها في « النبراس » (ص٢٨٣) .

(٢) وقال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٢٧) : (كل صفة من صفاته ليست هي الذات ولا غيره ، وكذا كل صفة مع صفة أخرىٰ لا هي عينها ولا غيرها) .

(٣) ولهٰذا منع الماتريدية عبارة : (الصفة حالَّة بالذات) لما في معنى الحلول من السكون والاستقرار ، ومنع الشيخ الأشعري عبارة : (قائمة بذاته) إذ القيام ليس على الحقيقة ، واختار أن يقال : (موجودة بذاته) لأن الوجود حقيقة ، وتوسع المتأخِّرون باستعمال القيام ، مع اتفاق الجميع على امتناع المجاورة والتماس والظرفية والمباينة في حق الصفات مع الذات العلية .
قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٨) : (والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي يقول : إن الله تعالىٰ عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته ، **ولا يريد به نفي الصفات** ؛ لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته ، وأتىٰ بالدلائل لإثباتها ، ودفع شبهاتهم علىٰ وجه لا مخلص للخصوم من ذلك ، **غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة** ، وأن ذاته تعالىٰ يستحيل ألا يكون عالماً) .

والانتقالَ ، فكانَتْ ذواتٍ مُتغايِرةً[1] .

ولقائلٍ أنْ يمنعَ توقُّفَ التعدُّدِ والتكثُّرِ على التغايرِ بمعنىٰ جوازِ الانفكاكِ ؛ للقطعِ بأنَّ مراتبَ الأعدادِ مِنَ الواحدِ والاثنينِ والثلاثةِ[2] إلىٰ غيرِ ذلكَ . . مُتعدِّدةٌ مُتكثِّرةٌ ، معَ أنَّ البعضَ جزءٌ مِنَ البعضِ ، والجزءُ لا يُغايِرُ الكلَّ[3] .

بيان وجه إمكان صفات القديم سبحانه

وأيضاً : لا يُتصوَّرُ نزاعٌ مِنْ أهلِ السنةِ في كثرةِ الصفاتِ وتعدُّدِها ، مُتغايِرةً كانَتْ أو غيرَ مُتغايِرةٍ ، **فالأَولىٰ أنْ يُقالَ** : المستحيلُ تعدُّدُ ذواتٍ قديمةٍ ، لا ذاتٍ وصفاتٍ[4] ، وألا يُجْترَأَ

---

(١) **ملخص الجواب** : أن التكثُّر إنما يتحقق حيث تحقَّق الانفكاك ، فيلزم على النصارىٰ تكثُّر القدماء ؛ لقولهم بانفكاكها ، ولا يلزم على الأشاعرة ؛ لأنهم لا يُجوِّزون انفكاك الصفات عن الذات ، ولا انفكاكَ بعض الصفات عن بعض . « فرهاري » (ص٢٨٣) .

(٢) **فيه تصريح** بأن الواحد من مراتب العدد ، مع أن العدد هو الكم المنفصل ، ولا انفصال في الواحد ، بل ليس كمّاً ؛ إذ الوحدة تقتضي اللاقسمةَ ، فلا يكون عدداً ؛ **ولهٰذا فسَّروا العدد** : بما ساوىٰ نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين . « باجوري » (ص٥٩٥) **فالثلاثة مثلاً** : نصف مجموع الاثنين مع الأربعة ، والواحد مع الخمسة .

(٣) **المراد بالجزء** : ما هو في حكم الجزء من حيث عدمُ الانفكاك ، فكما أن الوحدات لا تنفكُّ عن العشرة مثلاً ، لا تنفك الخمستان مثلاً عنها ، وقوله : (**والجزء لا يغاير الكل**) أي : بمعنىٰ أنه لا ينفك عنه ، فقد وجد التعدد والتكثر بدون التغاير ؛ بمعنىٰ جواز الانفكاك ، وحينئذ : فليس التعدد والتكثر متوقفين على التغاير بالمعنى المذكور . « باجوري » (ص٥٩٦) .

(٤) **ومحصَّلُهُ** : أنه وإن لزم من ثبوت الصفات تعدُّد القدماء .. لٰكن تعدُّد القدماء ليس مستحيلاً مطلقاً ، بل المستحيل تعدُّد ذوات قديمة ، لا ذات وصفات . « باجوري » (ص٥٩٧) .

على القولِ بكونِ الصفاتِ واجبةَ الوجودِ لذاتِها[1] ، **بل يُقالُ** : هي واجبةٌ لا لغيرِها ، بل لما ليسَ عينَها ولا غيرَها[2] ؛ أعني : ذاتَ اللهِ تعالىٰ وتقدَّسَ ، **ويكونُ هـٰذا مرادَ مَنْ قالَ** : الواجبُ الوجودِ لذاتِهِ : هو اللهُ تعالىٰ وصفاتُهُ ؛ **يعني** : أنَّها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالىٰ وتقدَّسَ ، وأمَّا في نفسِها فهي مُمكِنةٌ[3] .

ولا استحالةَ في قدمِ المُمكِنِ إذا كانَ قائماً بذاتِ القديمِ واجباً لهُ غيرَ مُنفصِلٍ عنهُ ، فليسَ كلُّ قديمٍ إلـٰهاً حتىٰ يلزمَ مِنْ وجودِ القدماءِ وجودُ الآلهةِ ، **لـٰكنْ ينبغي أنْ يُقالَ** : اللهُ تعالىٰ قديمٌ بصفاتِهِ ، ولا يُطلَقَ القولُ بالقدماءِ ؛ لئلا يذهبَ الوهمُ إلىٰ أنَّ كلاً منها قائمٌ بذاتِهِ موصوفٌ بصفاتِ الألوهيَّةِ .

ولصعوبةِ هـٰذا المقامِ **ذهبَتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ** إلىٰ نفْيِ الصفاتِ ، **والكراميَّةُ** إلىٰ نفْيِ قِدَمِها[4] ، **والأشاعرةُ** إلىٰ

---

(١) كذا في (ط) ، وفي سائر النسخ : (واجب الوجود لذاته) بدل (واجبة الوجود لذاتها) ، وقوله : (**لا يجترأ**) ردٌّ على العلامة حميد الدين الضرير المتقدم قوله (ص١٥٠) ، وقول الشارح هنا كقول شيخه العضد في إمكان الصفات .

(٢) أي : بل لشيء ليس عينَها ؛ لأن المفهوم من الذات ليس عينَ المفهوم من الصفات ، ولا غيرَها ؛ لعدم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر . « باجوري » (ص٥٩٨) .

(٣) **اعترض** : بأنه قد سبق أنه مخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن مُحدَث ؛ أي : مسبوق بالعدم ؛ لأن الفرض أن الصفات قديمة ، **وأجيب** : بأن مخالفة هـٰذه الكلية أهون مما يلزم القول بعدم إمكانها من تعدد الواجب لذاته . « باجوري » (ص٥٩٨ـ٥٩٩) .

(٤) **يعني** : إلىٰ نفي قدم بعضها؛ لأنهم قائلون بقدم الكلام علىٰ معنىٰ أنه =

نفْيِ غيريَّتِها وعينيَّتِها[1] .

تحريجة : يلزم على قول الأشاعرة رفع النقيضين

فإنْ قيلَ : هـٰذا النفْيُ في الظاهرِ رفعٌ للنقيضينِ ، وفي الحقيقةِ جمعٌ بينَهما ؛ لأنَّ نفْيَ الغيريَّةِ صريحاً مثلاً إثباتٌ للعينيَّةِ ضِمْناً ، وإثباتَها معَ نفْيِ العينيَّةِ صريحاً جمعٌ بينَ النقيضينِ ، وكذا نفْيُ العينيَّةِ صريحاً جمعٌ بينَهما ؛ لأنَّ المفهومَ مِنَ الشيءِ إنْ لم يكنْ هو المفهومَ مِنَ الآخرِ . . فهو غيرُهُ ، وإلا فعينُهُ ، ولا يُتصوَّرُ بينَهما واسطةٌ[2] .

قلنا : قد فسَّروا الغيريَّةَ بكونِ الموجودينِ بحيثُ يُقدَّرُ ويتصوَّرُ وجودُ أحدِهما معَ عدمِ الآخرِ ؛ **أي** : **يمكنُ الانفكاكُ بينَهما** ، والعينيَّةَ باتحادِ المفهومِ بلا تفاوتٍ أصلاً ، فلا يكونانِ نقيضينِ ، بل يُتصوَّرُ بينَهما واسطةٌ ؛ بأنْ يكونَ الشيءُ بحيثُ لا يكونُ مفهومُهُ مفهومَ الآخرِ ، ولا يُوجَدُ بدونِهِ ؛ كالجزءِ معَ الكلِّ ، والصفةِ معَ الذاتِ ، وبعضِ الصفاتِ معَ البعضِ .

فإنَّ ذاتَ اللهِ تعالىٰ وصفاتِهِ أزليَّةٌ ، فالعدمُ على الأزليِّ مُحالٌ ، والواحدُ مِنَ العشرةِ يستحيلُ بقاؤُهُ بدونِها وبقاؤُها

= القدرة على التكلم مثلاً .

(١) أي : وذهبت الأشاعرة إلىٰ نفي غيرية الصفات الحقيقية وعينيتها ، فالضمير إنما هو للصفات الحقيقية ، لا لمطلق الصفات . « باجوري » (ص٦٠١) ، وبهـٰذه التعليقة يتوقَّف الاسترشادُ بما حشَّى العلامة الباجوري رحمه الله تعالىٰ .

(٢) كذا العبارة في (ب ، هـ) ، وفي غيرهما : (فإن قيل : هـٰذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين ، وفي الحقيقة جمع بينهما ؛ لأن المفهوم من الشيء . . .) ، وفي أصل (ب) : (وكذا العينية صريحاً . . .) ، ووافقت (هـ) في نسخة .

بدونِهِ ؛ إذْ هو منها ، فعدمُها عدمُهُ ، ووجودُها وجودُهُ ، بخلافِ الصفاتِ المُحدَثةِ ؛ فإنَّ قيامَ الذاتِ بدونِ تلكَ الصفةِ المُعيَّنةِ متصوَّرٌ[١] ، فتكونُ غيرَ الذاتِ كما ذكرَهُ المشايخُ .

وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّهم إنْ أرادوا صحَّةَ الانفكاكِ مِنَ الجانبينِ . . انتقضَ بالعالَمِ معَ الصانعِ ، والعرضِ معَ المحلِّ[٢] ؛ إذْ لا يُتصوَّرُ وجودُ العالمِ معَ عدمِ الصانعِ ؛ لاستحالةِ عدمِهِ ، ولا وجودُ العرضِ كالسوادِ مثلاً بدونِ المحلِّ ، وهو ظاهرٌ ، معَ القطعِ بالمُغايَرةِ اتِّفاقاً[٣] ، وإنِ اكتفَوا بجانبٍ واحدٍ لزمَتِ المُغايَرةُ بينَ الجزءِ والكلِّ ، وكذا بينَ الذاتِ والصفاتِ ؛ للقطعِ بجوازِ وجودِ الجزءِ بدونِ الكلِّ ، والذاتِ بدونِ الصفةِ .

وما ذُكِرَ مِنِ استحالةِ بقاءِ الواحدِ بدونِ العشرةِ . . ظاهرُ الفسادِ .

---

(١) وقيَّد بالمعيَّنة ؛ لأن خلو الذات عن الصفات كلها محال ، ولكن أي صفة أخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزاً . « فرهاري » (ص٢٩٠) .

(٢) فإن الصانع ينفكُّ عن العالَم لحدوثه ، والعالم لا ينفكُّ عن الصانع ، فالانفكاك من جانب الصانع وحده ، والعرض مع المحل ؛ لأن الانفكاك من جانب المحل فقط . « فرهاري » (ص٢٩٠) ، وقوله : (**والعرض مع المحل**) يعني : إنما انفك عنه من جانب واحد ؛ وهو جانب المحل .

(٣) بين المشايخ والمعتزلة . « رمضان » (ص١٢٧) ، **وأجاب بعض المدققين** : بأنا إذا فسَّرنا الغيرية بالانفكاك في الوجود أو الحيز . . فلا إشكال ؛ لأن الصانع ينفك عن العالم في الوجود ، والعالم ينفك عن الصانع في التحيز ، وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود ، والعرض ينفك عن الجسم في التحيز ؛ لأن حيِّز العرض هو الجسم ، وحيز الجسم مكانه . « فرهاري » (ص٢٩٠) .

لا يُقالُ : **المرادُ** : إمكانُ تصوُّرِ وجودِ كلٍّ منهما معَ عدمِ الآخرِ ولو بالفَرْضِ وإنْ كانَ محالاً ، والعالَمُ قد يُتصوَّرُ موجوداً ثم يُطلَبُ بالبرهانِ ثبوتُ الصانعِ[1] ، بخلافِ الجزءِ معَ الكلِّ ؛ فإنَّهُ كما يمتنعُ وجودُ العشرةِ بدونِ الواحدِ يمتنعُ وجودُ الواحدِ مِنَ العشرةِ بدونِ العشرةِ ؛ إذْ لو وُجِدَ لَمَا كانَ واحداً مِنَ العشرةِ .

والحاصلُ : أنَّ وصفَ الإضافةِ مُعتبَرٌ ، وامتناعُ الانفكاكِ حينئذٍ ظاهرٌ .

لأنَّا نقولُ : قد صرَّحوا بعدمِ المُغايَرةِ بينَ الصفاتِ بناءً على أنها لا يُتصوَّرُ عدمُها ؛ لكونِها أزليَّةً ، معَ القطعِ بأنَّهُ يُتصوَّرُ وجودُ البعضِ ؛ كالعلمِ مثلاً ، ثم يُطلَبُ إثباتُ البعضِ الآخرِ ، **فعُلِمَ** : أنَّهم لم يريدوا هٰذا المعنىٰ ، معَ أنَّهُ لا يستقيمُ في العَرَضِ معَ المحلِّ .

ولوِ اعتُبِرَ وصفُ الإضافةِ لزمَ عدمُ المُغايَرةِ بينَ كلِّ مُتضايفينِ ؛ كالأبِ والابنِ ، وكالأخوينِ ، وكالعلَّةِ والمعلولِ ، بل بينَ الغيرينِ[2] ؛ لأنَّ الغيرَ مِنَ الأسماءِ الإضافيَّةِ ، ولا قائلَ بذلكَ .

---

(١) فقد أمكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع ؛ إذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان عبثاً بل محالاً ، وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم ، **وهٰذا ظاهر** ، فثبت تغايرهما ؛ للانفكاك من الجانبين . « فرهاري » (ص٢٩١) .

(٢) **بل نقول** : يلزم علىٰ هٰذا ألا يثبت مغايرة بين المفهومين أصلاً ؛ لأنه إن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذلك ظاهر ، وإن كان مغايراً فلما ذكره من أن الغيرية من الأسماء الإضافية . « ابن أبي الشريف » (ق ٥٤) .

تحريجة : التغاير في المفهوم، والعينية في الوجود

فإنْ قيلَ : لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم أنَّها لا هو بحسَبِ المفهومِ ، ولا غيرُهُ بحسَبِ الوجودِ ؟ كما هو حكمُ سائرِ المحمولاتِ بالنسبةِ إلىٰ موضوعاتِها ؛ فإنَّهُ يُشترَطُ الاتحادُ بينَهما بحسَبِ الوجودِ ليصحَّ الحملُ ، والتغايرُ بحسَبِ المفهومِ ليُفِيدَ ؛ كما في قولِنا : الإنسانُ كاتبٌ ، بخلافِ قولِنا : الإنسانُ حجرٌ ؛ فإنَّهُ لا يصحُّ ، وقولِنا : الإنسانُ إنسانٌ ؛ فإنَّهُ لا يُفِيدُ .

لا تتصور العينية بين الصفات

قلنا : لأنَّ هـٰذا إنَّما يصحُّ في مثلِ العالِمِ والقادرِ بالنسبةِ إلى الذاتِ ، لا في مثلِ العلمِ والقدرةِ[1] ، معَ أنَّ الكلامَ فيهِ ، ولا في الأجزاءِ الغيرِ المحمولةِ ؛ كالواحدِ مِنَ العشرةِ ، واليدِ مِنْ زيدٍ .

وذكرَ في « التبصرةِ » : (أنَّ كونَ الواحدِ مِنَ العشرةِ واليدِ مِنْ زيدٍ غيرَهُ.. ممَّا لم يقلْ بهِ أحدٌ مِنَ المُتكلِّمينَ سوىٰ جعفرِ بنِ حارثٍ[2] ، وقد خالفَ في ذلكَ جميعَ المعتزلةِ ، وعُدَّ ذلكَ مِنْ جهالاتِهِ ، وهـٰذا لأنَّ العشرةَ اسمٌ لجميعِ الأفرادِ مُتناوِلٌ لكلِّ فردٍ مِنْ آحادِهِ معَ أغيارِهِ ، فلو كانَ الواحدُ غيرَها لصارَ غيرَ نفسِهِ ؛ لأنَّهُ مِنَ العشرةِ ، ولن تكونَ العشرةُ بدونِهِ ، وكذا لو كانَ يدُ زيدٍ غيرَهُ

---

(١) أي : إنما يصح في الصفة المشتقة من الصفات ؛ لأنها تحمل على الذات ، لا في الصفاتِ ؛ لأنها لا تحمل ، فلا يقال : الله علم وقدرة . « فرهاري » (ص٢٩٤) .

(٢) كذا في جميع النسخ ، وإنما هو جعفر بن حرب ، كذا في « التبصرة » المنقول عنها ، وانظر أيضاً : « تاريخ بغداد » (٧/ ١٧٣) ، و« تاريخ الإسلام » (٥/ ٥٤٩) ، و« ميزان الاعتدال » (١/ ٤٠٥) .

لكانَ اليدُ غيرَ نفسِها)[1] ، هٰذا كلامُهُ ، ولا يخفىٰ ما فيهِ[2] .

(وَهِيَ) أي : صفاتُهُ الأزليَّةُ :

(ٱلْعِلْمُ): وهي صفةٌ أزليَّةٌ تنكشفُ المعلوماتُ عندَ تعلُّقِها بها[3] .

(وَٱلْقُدْرَةُ) وهي صفةٌ أزليَّةٌ تُؤثِّرُ في المقدوراتِ عندَ تعلُّقِها بها[4] .

(وَٱلْحَيَاةُ) وهي صفةٌ أزليَّةٌ تُوجِبُ صحَّةَ العلمِ .

(وَٱلْقُوَّةُ) هي بمعنى القدرةِ[5] .

(وَٱلسَّمْعُ) صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعاتِ، (وَٱلْبَصَرُ) : صفةٌ تتعلَّقُ

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٢٤٢) .

(٢) فإن مغايرة شيء لكلٍّ شيء . . لا تستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه . « ابن أبي الشريف » (ق ٥٥) .

(٣) هٰذا تعريف لنوع مخصوص من العلم ؛ وهو العلم القديم ، لا للعلم من حيث هو هو . « ابن جماعة » (ق ٤٦) ، **وللعلم تعلقان** ؛ **أحدهما** : قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به ؛ من الأزليات والحادثات والممكنات والمحالات ، وهٰذا التعلق بالحادث يكون باعتبار أنه سيوجد ، **ثانيهما** : تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات ، تحدث عند حدوثها . « فرهاري » (ص٢٩٦) .

(٤) ظاهره مبني علىٰ ما ذهب إليه الأشعري من إرجاع التكوين إلى القدرة ، لا علىٰ ما ذهب المصنف ومشايخه الماتريدية القائلون بأن **القدرة صفة مصححة** ، **والإرادة مرجحة** ، **والتكوين مؤثرة** ، اللهم إلا أن يُؤوَّل التأثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه . « فرهاري » (ص٢٩٧) ، ثم من يرى الإرادة من صفات التأثير ـ وهو المعتمد عند محققي الأشاعرة ـ يعلم أن حدَّ الشارح للقدرة غيرُ مانعٍ .

(٥) وتكرار المعنىٰ بذكر (القوة) للتنبيه علىٰ مرادفتها للقدرة ، وجواز إطلاقها على الله تعالىٰ .

بـالمُبصَـراتِ ، فتُـدرَكُ إدراكـاً تـامّاً لا علىٰ سبيلِ التخيُّلِ أوِ التوهُّمِ[(١)] ، ولا علىٰ طريقِ تأثيرِ حاسَّةٍ ووصولِ هواءٍ ، ولا يلزمُ مِنْ قدمِهما قدمُ المسموعاتِ والمُبصَراتِ ، كما لا يلزمُ مِنْ قدمِ العلمِ والقدرةِ قدمُ المعلوماتِ والمقدوراتِ ؛ لأنَّها صفاتٌ قديمةٌ تحدثُ لها تعلُّقاتٌ بالحوادثِ[(٢)] .

(وَٱلْإِرَادَةُ وَٱلْمَشِيئَةُ)[(٣)] ، وهما عبارتانِ عن صفةٍ في الحيِّ تُوجِبُ تخصيصَ أحدِ المقدورينِ في أحدِ الأوقاتِ بالوقوعِ معَ استواءِ نسبةِ القدرةِ إلى الكلِّ ، وكونِ تعلُّقِ العلمِ تابعاً للوقوعِ[(٤)] .

قدم الإرادة وتحرير معناها

وفيما ذكرَ تنبيهٌ على الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ المشيئةَ قديمةٌ والإرادةَ حادثةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، وعلىٰ مَنْ زعمَ أنَّ معنىٰ إرادةِ اللهِ تعالىٰ فعلَهُ : أنَّهُ ليسَ بمُكرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوبٍ ، ومعنىٰ إرادتِهِ فعلَ غيرِهِ : أنَّهُ آمرٌ بهِ ! كيفَ وقد أمرَ كلَّ مُكلَّفٍ بالإيمانِ وسائرِ الواجباتِ ولو شاءَ لوقعَ ؟!

(وَٱلْفِعْلُ وَٱلتَّخْلِيقُ) عبارتانِ عن صفةٍ أزليَّةٍ تُسمَّى التكوينَ ،

---

(١) قوله : (فتُدرَكُ) أي : المسموعات والمبصرات . « كستلي » (ص٨٥) .

(٢) حدوث التعلُّق في القدرة علىٰ مذهب من لا يقول بالتكوين . « خيالي » (١/١١٧) .

(٣) لفظان مترادفان لغة واصطلاحاً عند الجمهور ، وزعمت الكرامية : أن الإرادة صفة حادثة ، والمشيئة صفة قديمة . « فرهاري » (ص٣٠٠) .

(٤) قوله : (وكونِ) عطف علىٰ (استواء) . « رمضان » (ص١٣٢) ، وفيه رد على الفلاسفة القائلين بالعناية الأزلية المغنية عن صفة القدرة .

وسيجيءُ تحقيقُهُ[1] ، وعدلَ عن لفظِ (الخلْقِ) لشيوعِ استعمالِهِ في المخلوقِ .

(وَٱلتَّرْزِيقُ) هو تكوينٌ مخصوصٌ ، صرَّحَ بهِ إشارةً إلىٰ أنَّ مثلَ التخليقِ والتصويرِ والترزيقِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلكَ ممَّا يُسندُ إلى اللهِ تعالىٰ . . كلٌّ منها راجعٌ إلىٰ صفةٍ حقيقيَّةٍ أزليَّةٍ قائمةٍ بالذاتِ هي التكوينُ ، لا كما زعمَ الأشعريُّ مِنْ أنَّها إضافاتٌ وصفاتٌ للأفعالِ .

[الكلام في صفة الكلام]

(وَٱلْكَلَامُ) صفةٌ أزليَّةٌ عُبِّرَ عنها بالنظمِ المُسمَّىٰ بالقرآنِ ، المُتركِّبِ مِنَ الحروفِ ؛ وذلكَ أنَّ كلَّ مَنْ يأمرُ وينهىٰ ويُخبِرُ بخبرٍ . . يجدُ مِنْ نفسِهِ معنىً ، ثم يدلُّ عليهِ بالعبارةِ أوِ الكتابةِ أوِ الإشارةِ[2] .

إثبات الكلام النفسي لله تعالى

وهو غيرُ العلمِ ؛ إذْ قد يُخبِرُ الإنسانُ عمَّا لا يعلمُ ، بل يعلمُ خلافَهُ[3] ، وغيرُ الإرادةِ ؛ لأنَّهُ قد يأمرُ بما لا يُرِيدُهُ ؛ كمَنْ أمرَ

---

(١) انظر (ص١٩١) ، **والفَعْل** : هو بفتح الفاء مصدرٌ ، والاسم منه بكسرها .

(٢) فالمعنىٰ على التقريب هو الكلام النفسي ، والدوالُّ عليه غيره قطعاً ، والنظم ـ وهو اللفظ ـ المركَّب من الحروف هو الكلام اللفظي ، والمعتزلة ينكرون النفسي ، فهـٰذا محلُّ النزاع .

(٣) قال صاحب « الصحائف » : **الفرق البيِّنُ بين النفسي والعلم** : هو أن النفسي لا بد أن يكون مع قصد الخطاب ، مع نفسه أو مع غيره ، بخلاف العلم ؛ فإنه خالٍ عن هـٰذا القصد ، وهو من خواص أفكارنا . انتهىٰ « فرهاري » (ص٣٠٥) .

عبدَهُ قصداً إلىٰ إظهارِ عصيانِهِ وعدمِ امتثالِهِ لأوامرِهِ ، **ويُسمَّىٰ هٰذا كلاماً نفسيّاً** ، علىٰ ما أشارَ إليهِ الأخطلُ بقولِهِ : [من الكامل]

إِنَّ ٱلْكَلَامَ لَفِي ٱلْفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ ٱللِّسَانُ عَلَى ٱلْفُؤَادِ دَلِيلا[1]

وقالَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ : (إنِّي زوَّرْتُ في نفسي مقالةً)[2] .

وكثيراً ما تقولُ لصاحبِكَ : إنَّ في نفسي كلاماً أُريدُ أنْ أذكرَهُ لكَ .

دليل ثبوت صفة الكلام

والدليلُ علىٰ ثبوتِ صفةِ الكلامِ : إجماعُ الأمَّةِ ، وتواترُ النقلِ عنِ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ أنَّهُ تعالىٰ مُتكلِّمٌ ، معَ القطعِ باستحالةِ التكلُّمِ مِنْ غيرِ ثبوتِ صفةِ الكلامِ[3] .

صفات المعاني ثمانية

فثبتَ : أنَّ للهِ تعالىٰ صفاتٍ ثمانيةً : هي العلمُ ، والقدرةُ ، والحياةُ ، والسمعُ ، والبصرُ ، والإرادةُ ، والتكوينُ ، والكلامُ .

زيادة تفصيل في صفة الكلام

ولمَّا كانَ في الثلاثةِ الأخيرةِ زيادةُ نزاعٍ وخفاءٍ . . كرَّرَ الإشارةَ إلىٰ إثباتِها وقِدَمِها ، وفصَّلَ الكلامَ بعضَ التفصيلِ ؛ فقالَ : (**وَهُوَ**) أي : اللهُ تعالىٰ (**مُتَكَلِّمٌ بِكَلامٍ هُوَ صِفَـةٌ لَهُ**) ضرورةَ امتناعِ إثباتِ المُشتقِّ للشيءِ مِنْ غيرِ قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ بهِ ، **وفي هٰذا**

---

(١) وكذا نسبه للأخطلِ الإمام أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٨٣) ، والعلامة ابن هشام في « شرح شذور الذهب » (ص٣٥) ، وهو عند الجاحظ في « البيان والتبيُّن » (١/ ٢١٨) دون نسبة ، وانظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ٢٥٢) .

(٢) رواه البخاري (٦٨٣٠) .

(٣) **وزعمت المعتزلة** : أن التكلُّم إيجادُ الكلام ، وهو تكلُّف لا يعبأ به ؛ لأن الفاعل من قام به الفعل بإجماع اللغويين . « فرهاري » (ص٣٠٧) .

ردٌّ على المعتزلةِ حيثُ ذهبوا إلىٰ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بكلامٍ هو قائمٌ بغيرِهِ ، ليسَ صفةً لهُ .

(أَزَلِيَّةٌ) ضرورةَ امتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ .

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ ٱلْحُرُوفِ وَٱلْأَصْوَاتِ) ضرورةَ أنَّها أعراضٌ حادثةٌ مشروطٌ حدوثُ بعضِها بانقضاءِ البعضِ ؛ لأنَّ امتناعَ التكلُّمِ بالحرفِ الثاني بدونِ انقضاءِ الحرفِ الأوَّلِ . . بديهيٌّ ، وفي هٰذا ردٌّ على الحنابلةِ والكراميَّةِ القائلينَ بأنَّ كلامَهُ تعالىٰ عرضٌ مِنْ جنسِ الأصواتِ والحروفِ ، ومعَ ذلكَ فهو قديمٌ[1] .

(وَهُوَ) أي : الكلامُ (صِفَةٌ) أي : معنىً قائمٌ بالذاتِ ، (مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ) الذي هو تركُ التكلُّمِ معَ القدرةِ عليهِ ، (وَٱلآفَةِ) التي هي عدمُ مطاوعةِ الآلاتِ ؛ إمَّا بحسَبِ الفطرةِ كما في الخرسِ ، أو بحسَبِ ضعفِها[2] ، وعدمِ بلوغِها حدَّ القوَّةِ كما في الطفوليَّةِ .

تحريجة: الكلام النفسي لا يُنافي السكوتَ والخرس

فإنْ قيلَ : هٰذا إنَّما يصدقُ على الكلامِ اللفظيِّ دونَ الكلامِ النفسيِّ ؛ إذِ السكوتُ والخرسُ إنَّما يُنافِي التلفُّظَ .

قلنا : المرادُ : السكوتُ والآفةُ الباطنيَّانِ ؛ بألا يُريدَ في نفسِهِ

---

(١) أي : قديم عند الحنابلة ، لا عند الكرامية ؛ فإنهم وإن كانوا قائلين بأنه عرض من جنس الحروف والأصوات . . لكنهم لا يقولون بقدمها . « رمضان » (ص١٣٦) .

(٢) كما في المرض ، ومنه قول سيدنا عبد الله بن أبي طلحة رضي الله عنه عند البخاري (٣٥٧٨) : (لقد سمعت صوت رسول الله صلى الله عليه وسلم ضعيفاً ، أعرف فيه الجوع) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٥٩) .

التكلُّمَ ، أو لا يقدرَ على ذلكَ ، فكما أنَّ الكلامَ لفظيٌّ ونفسيٌّ فكذا ضدُّهُ[١] ؛ أعني : السكوتَ والخرسَ .

(**وَٱللَّهُ تَعَالَىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا ، آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ**) يعني : أنَّهُ صفةٌ واحدةٌ تتكثَّرُ إلى الأمرِ والنهْيِ والخبرِ باختلافِ التعلُّقاتِ ، كالعلمِ والقدرةِ وسائرِ الصفاتِ ؛ فإنَّ كلاً منها صفةٌ واحدةٌ قديمةٌ ، والتكثُّرُ والحدوثُ إنَّما هو في التعلُّقاتِ والإضافاتِ[٢] ؛ لما أنَّ ذلكَ أليقُ بكمالِ التوحيدِ[٣] ، ولأنَّهُ لا دليلَ علىٰ تكثُّرِ كلٍّ منها في نفسِها[٤] .

تحريجة : الكلام منقسم للمذكورات ضرورة

فإنْ قيلَ : هـٰذهِ أقسامٌ للكلامِ لا يُعقَلُ وجودُهُ بدونِها .

قلنا : ممنوعٌ ، بل إنَّما يصيرُ أحدَ تلكَ الأقسامِ عندَ التعلُّقاتِ ، وذلكَ فيما لا يزالُ ، وأمَّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصلاً .

وذهبَ بعضُهم[٥] : إلىٰ أنَّهُ في الأزلِ خبرٌ ، ومرجعُ الكلِّ إليهِ ؛ **لأنَّ حاصلَ الأمرِ** إخبارٌ عنِ استحقاقِ الثوابِ على الفعلِ ،

---

(١) في (ب) : (وكذا ضدهما) .

(٢) والإضافات لا تُكثِّرُ الصفة ، والحدوث المذكور يكون للمتعلَّقات .

(٣) **وحاصله** : **أن اللائق بالتوحيد** : نفي الصفات ، ولـٰكنا أثبتنا صفاتٍ ثمانيَ للضرورة ، **فالأنسب** : تقليل الصفات ما أمكن ، ونفي ما زاد على الضرورة . « فرهاري » (ص ٣١٠) .

(٤) علىٰ أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ، فالكلام هنا خطابي .

(٥) هو الإمام الرازي في « معالم أصول الدين » (ص٨٥) ، وعبارته فيه بعد عرض ما ذُكر هنا : (فيرجع حاصل الأقسام إلى الإخبار) ، وسبقه إلىٰ هـٰذا القول الأستاذ الإسفراييني كما في « شرح المعالم » (ص٣٦٧) .

والعقابِ على التركِ ، **والنهْيُ** على العكسِ[1] ، **وحاصلُ الاستخبارِ** : الخبرُ عن طلبِ الإعلامِ ، **وحاصلُ النداءِ** : الخبرُ عن طلبِ الإجابةِ[2] .

ورُدَّ : بأنَّا نعلمُ اختلافَ هٰذهِ المعاني بالضرورةِ ، واستلزامُ البعضِ للبعضِ لا يُوجِبُ الاتحادَ[3] .

تحريجة : فكيف يأمر ولا مأمور ، ويخبر عما لم يقع؟

فإنْ قيلَ : الأمرُ والنهْيُ بلا مأمورٍ ولا منهيٍّ . . سفهٌ وعبثٌ ، والإخبارُ في الأزلِ بطريقِ المُضيِّ . . كذبٌ محضٌ يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالىٰ عنهُ .

قلنا : إنْ لم نجعلْ كلامَهُ في الأزلِ أمراً ونهياً وخبراً . . فلا إشكالَ ، وإنْ جعلناهُ فالأمرُ في الأزلِ لإيجابِ تحصيلِ المأمورِ بهِ في وقتِ وجودِ المأمورِ وصيرورتِهِ أهلاً لتحصيلِهِ ، فيكفي وجودُ المأمورِ في علْمِ الآمرِ ؛ كما إذا قَدَّرَ الرجلُ ابناً لهُ ، فأمرَهُ بأنْ يفعلَ كذا بعدَ الوجودِ .

---

(١) أي : **حقيقة النهي** : الإخبار عن كون الامتناعِ من الفعل موجباً للثواب ، والإقدام عليه موجباً للعقاب . « رمضان » (ص١٣٩) .

(٢) قال العلامة ابن التلمساني في « شرح معالم أصول الدين » (ص٣٦٧) : (**وهٰذا بعيد** ؛ فإن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ، والطلب الذي منه الأمر والنهي والاستفهام . . لا يقبل ذلك ، وقوله : « **إن الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب** » . . لا يصح ؛ فإن العفو من الله تعالىٰ مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الأمر) .

(٣) **يريد** : أنا نسلم أن الأمر مستلزم لمعنى الإخبار عن استحقاق فاعله الثوابَ ، لٰكنه لا يوجب اتحاد الأمر والخبر ، وإلا لزم الاتحاد بين كل متلازمين ؛ كالأب والابن ، وذا سفسطة . « فرهاري » (ص٣١١) .

والإخبارُ بالنسبةِ إلى الأزلِ لا يتَّصفُ بشيءٍ مِنَ الأزمنةِ ؛ إذْ لا ماضيَ ولا مستقبلَ ولا حالَ بالنسبةِ إلى اللهِ تعالىٰ ؛ لتنزُّهِهِ عنِ الزمانِ ، كما أنَّ علمَهُ أزليٌّ لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ الأزمانِ .

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

ولمَّا صرَّحَ بأزليَّةِ الكلامِ حاولَ التنبيهَ علىٰ أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطلَقُ علىٰ هـٰذا الكلامِ النفسيِّ القديمِ كما يُطلَقُ على النظمِ المتلوِّ الحادثِ ؛ فقالَ :

(وَٱلْقُرْآنُ كَلامُ ٱللهِ تَعَالَىٰ غَيْرُ مَخْلُوقٍ) وعقَّبَ القرآنَ بكلامِ اللهِ تعالىٰ ؛ لما ذكرَ المشايخُ مِنْ أنَّهُ يُقالُ : القرآنُ كلامُ اللهِ تعالىٰ غيرُ مخلوقٍ ، ولا يُقالُ : القرآنُ غيرُ مخلوقٍ ؛ لئلا يسبقَ إلى الفهْمِ أنَّ المُؤلَّفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديمٌ[1] ، كما ذهبَتْ إليهِ الحنابلةُ جهلاً أو عناداً[2] .

سبب اختيار المصنف لهذه العبارة

وأقامَ غيرَ المخلوقِ مُقامَ غيرِ الحادثِ ؛ **تنبيهاً** علىٰ اتحادِهما ، **وقصداً** إلىٰ جرْيِ الكلامِ علىٰ وَفْقِ الحديثِ ؛ حيثُ قالَ[3] : « ٱلْقُرْآنُ كَلامُ ٱللهِ تَعَالَىٰ غَيْرُ مَخْلُوقٍ ، وَمَنْ قَالَ : إِنَّهُ

---

(١) لأن إطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي أشهر ، كما أن إطلاق كلام الله تعالىٰ على النفسي أكثر في عرف الأشاعرة . « فرهاري » (ص٣١٥) ، وانظر تفصيل هـٰذه المسألة في « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٨٤) .

(٢) يعني : جهلة الحنابلة ومعانديهم ، وإلا ففضلاؤُهم ـ وما أكثرَهم ! ـ مع أهل السنة ، ولا نزاعَ معهم ؛ ولهـٰذا حاول العلامة عبد الغني النابلسي في رسالته : « التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي » . . ما هو ظاهرٌ من عنوانتها ، فأرجع قدمَ القرآنِ عند الحنابلة للعلم القديم ، وجعل ذلك تحقيقاً ، ولـٰكن هـٰذا منازع فيه من وجوهٍ لا تخفىٰ ؛ إذ جهلتهم لا يرتضون هـٰذا ، ثم ما من شيء إلا هو قديم بإرجاعه للعلم القديم .

(٣) كذا في (أ) ، وفي سائر النسخ زيادة : (النبي عليه السلام) .

مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِٱللهِ ٱلْعَظِيمِ »[1] ، وتنصيصاً علىٰ محلِّ الخلافِ بالعبارةِ المشهورةِ فيما بينَ الفريقينِ ؛ وهو أنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوقٍ ؟ ولهـٰذا تُترجَمُ المسألةُ بمسألةِ خلْقِ القرآنِ .

تحقيق الخلاف في مسألة الكلام

وتحقيقُ الخلافِ بينَنا وبينَهم يرجعُ إلىٰ إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ونفيِهِ ، وإلا فنحنُ لا نقولُ بقِدَمِ الألفاظِ والحروفِ ، وهم لا يقولونَ بحدوثِ الكلامِ النفسيِّ[2] .

ودليلُنا : ما مرَّ أنَّهُ ثبتَ بالإجماعِ وتواترِ النقلِ عنِ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ أنَّهُ مُتكلِّمٌ ، ولا معنىٰ لهُ سوىٰ أنَّهُ مُتَّصِفٌ بالكلامِ ، ويمتنعُ قيامُ اللفظيِّ الحادثِ بذاتِهِ تعالىٰ ، فتعيَّنَ النفسيُّ القديمُ .

أدلة المعتزلة تقوم على مشبهة الحنابلة، لا على أهل السنة

وأمَّا استدلالُهم بأنَّ القرآنَ مُتَّصِفٌ بما هو مِنْ صفاتِ المخلوقِ وسماتِ الحدوثِ ؛ مِنَ التأليفِ والتنظيمِ ، والإنزالِ والتنزيلِ[3] ، وكونِهِ عربيّاً مسموعاً فصيحاً مُعجزاً إلىٰ غيرِ ذلكَ :

---

(١) هو عند الديلمي في « الفردوس » (٤٦٦٨) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه مرفوعاً ، وموقوفاً عليه برواية البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٢٣٦) ونقل الحكم عليه بالنكارة ، وهو عند الديلمي أيضاً (٤٦٦٩) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال الحافظ البيهقي في « الأسماء والصفات » (ص٢٣٢) : (ونقل إلينا عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً : « القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوقٍ » ، وروي عن معاذ بن جبل ، وعبد الله بن مسعود ، وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم مرفوعاً ، **ولا يصح شيء من ذلك** ، **أسانيده مظلمة لا ينبغي أن يحتج بشيء منها ، ولا أن يستشهد بشيء منها**) ، وانظر « المقاصد الحسنة » (٧٦٧) .

(٢) بل ينكرون وجوده ، ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثلما قلنا ، **فصار محل البحث هو** : أن النفسي ثابت أم لا . « فرهاري » (ص٣١٧) .

(٣) مشىٰ علىٰ قول من فرَّق بين مصدري (أنزل ، ونزَّل) وهو العلامة =

فإنَّما يقومُ حجَّةً على الحنابلةِ ، لا علينا ؛ **لأنَّا قائلونَ بحدوثِ النظمِ** ، وإنَّما الكلامُ في المعنى القديمِ .

إبطال جواب المعتزلة

والمعتزلةُ لمَّا لم يُمكِنْهم إنكارُ كونِهِ تعالىٰ مُتكلِّماً ذهبوا إلىٰ أنَّهُ مُتكلِّمٌ بمعنىٰ إيجادِ الحروفِ والأصواتِ في محالِّها ، أو إيجادِ أشكالِ الكتابةِ في اللوحِ المحفوظِ وإنْ لم تُقرأْ ، على اختلافٍ بينَهم .

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ المُتحرِّكَ مَنْ قامَتْ بهِ الحركةُ ، لا مَنْ أوجدَها ، وإلا لصحَّ اتِّصافُ الباريْ تعالىٰ بالأعراضِ المخلوقةِ لهُ ، تعالىٰ عن ذلكَ علوّاً كبيراً .

رد شبهة كتابة القرآن وقراءته وسماعه

ومِنْ أقوىٰ شُبَهِ المعتزلةِ : أنَّكم مُتَّفقونَ علىٰ أنَّ القرآنَ اسمٌ لما نُقِلَ إلينا بينَ دَفَّتَيِ المصاحفِ تواتراً ، وهـٰذا يستلزمُ كونَهُ مكتوباً في المصاحفِ ، مقروءاً بالألسنِ ، مسموعاً بالآذانِ ، وكلُّ ذلكَ مِنْ سماتِ الحدوثِ بالضرورةِ .

فأشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ : (**وَهُوَ**) أي : القرآنُ الذي هو كلامُ اللهِ تعالىٰ (**مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا**) أي : بأشكالِ الكتابةِ وصُوَرِ الحروفِ الدالَّةِ عليهِ ، (**مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا**) أي : بالألفاظِ المُخيَّلَةِ[1] ، (**مَقْرُوءٌ بِأَلْسِنَتِنَا**) أي: بالحروفِ الملفوظةِ المسموعةِ، (**مَسْمُوعٌ بِآذَانِنَا**) بذلكَ أيضاً، (**غَيْرُ حَالٍّ فِيهَا**) أي : معَ ذلكَ ليسَ

= الزمخشري ؛ فالإنزال دفعي ، والتنزيل تدريجي ، أو هو منزَلٌ إلى اللوح المحفوظ ، ومنزَّل علىٰ قلبه صلى الله عليه وسلم .

(١) **الظاهر** : أنه أراد بـ (المخيلة) المخزونة في حاسة الخيال . « فرهاري » (ص٣٢٠) .

حالّاً في المصاحفِ ولا في القلوبِ والألسنةِ والآذانِ[1] ، بل معنىً قديمٌ قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالىٰ ، يُلفَظُ ويُسمَعُ بالنَّظْمِ الدالِّ عليهِ ، ويُحفَظُ بالنَّظْمِ المُخيَّلِ ، ويُكتَبُ بنقوشٍ وصورٍ وأشكالٍ موضوعةٍ للحروفِ الدالَّةِ عليهِ ، **كما يُقالُ** : النارُ جوهرٌ مُحرِقٌ ، يُذكَرُ باللفظِ ، ويُكتَبُ بالقلمِ ، ولا يلزمُ منهُ كونُ حقيقةِ النارِ صوتاً وحرفاً .

الوجودات الأربعة

وتحقيقُهُ : أنَّ للشيءِ وجوداً في الأعيانِ ، ووجوداً في الأذهانِ ، ووجوداً في العبارةِ ، ووجوداً في الكتابةِ[2] ؛ فالكتابةُ تدلُّ على العبارةِ ، وهي علىٰ ما في الأذهانِ ، وهو علىٰ ما في الأعيانِ ؛ فحيثُ يُوصَفُ القرآنُ بما هو مِنْ لوازمِ القديمِ ؛ كما في قولِنا : القرآنُ غيرُ مخلوقٍ . . **فالمرادُ** : **حقيقتُهُ الموجودةُ في الخارجِ** ، وحيثُ يُوصَفُ بما هو مِنْ لوازمِ المخلوقاتِ والمُحدَثاتِ . . **يُرادُ بهِ الألفاظُ المنطوقةُ المسموعةُ** ؛ كما في قولِنا : قرأتُ نصفَ القرآنِ ، **أوِ المخيَّلةُ** ؛ كما في قولِنا : حفظتُ

---

(١) **خلاصة جواب المصنف** : أن وصف الكلام النفسي بأنه مكتوب محفوظ مقروء مسموع . . وصف مجازي ، وهي في الحقيقة أوصاف للأمور الدالة عليه . « فرهاري » (ص٣٢١) .

(٢) **وأقواها** : الوجود العيني في الخارج ؛ إذ هو مدلول وليس بدالٍّ ، **وأضعفها** : الوجود الكتابي ؛ إذ هو دالٌّ وليس بمدلول ، وما بينهما متوسط ، وانظر « المقصد الأسنىٰ » (ص٥٥) .

ثم العبارات إنما سُمِّيت بذلك لأنها تُعبِّرُ عن معنىً ، والتلاوةُ عباراتٌ دالةٌ علىٰ ذلك المعنى القديم المسمَّىٰ بكلام الله تعالىٰ ، ولذلك اختلفت أوصافها ؛ من عربية وعجمية ، ومعربة ومبنية .

القرآنَ ، **أوِ الأشكالُ المنقوشةُ** ؛ كما في قولِنا : يحرمُ للمُحدِثِ مسُّ القرآنِ .

ولمَّا كانَ دليلُ الأحكامِ الشرعيَّةِ هو اللفظَ دونَ المعنى القديمِ . . **عرَّفَهُ أئمَّةُ الأصولِ** : بالمكتوبِ في المصاحفِ ، المنقولِ بالتواترِ ، وجعلوهُ اسماً للنظمِ والمعنىٰ جميعاً ؛ أي : للنظمِ مِنْ حيثُ الدلالةُ على المعنىٰ ، لا لمُجرَّدِ المعنىٰ[1] .

هل يُسمَع كلامُ الله تعالى القديم بعينه؟

وأمَّا الكلامُ القديمُ الذي هو صفةُ اللهِ تعالىٰ : فذهبَ الأشعريُّ إلىٰ أنَّهُ يجوزُ أنْ يُسمَعَ ، ومنعَهُ الأستاذُ أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ[2] ،

---

(١) قال العلامة الشارح في « التلويح » (١/ ٥٣) : (**ومقصود المشايخ من قولهم** : هو النظم والمعنىٰ جميعاً . . دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة ؛ أن القرآن عنده اسم للمعنىٰ خاصة) ، وقوله : (**لا لمجرَّد المعنىٰ**) مقابل لقول المعتزلة الذين جعلوا القرآن مجرَّد النظم ، وقال الإمام أبو منصور كما في « السيف المشهور » (ص٢١) : (**وقالت الأشعرية** : ما في المصحف ليس كلام الله ، وإنما هو عبارة عن كلام الله ؛ لأنه صفة ، والصفة لا تزايل الموصوف ، **قلنا** : هو كلام الله ، لكن الحروف والأصوات مخلوقة ؛ لأنا لا نقول : إن الكلام حالٌّ في المصحف حتىٰ يكون قولاً بالمزايلة) ، ثم ذكر الإمام ابن السبكي تعقيباً أن قول الأشعري موافق لقول أبي حنيفة ، وقال : (لا يختلف أصحابنا والحنفية في أن من أحرق المصحف أو استهان به . . كفر وأريق دمه) .

(٢) ذكر ذلك في كتابه « ترتيب المذهب » كما قال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٥) ، وقال : (ولم يرضَ أبو إسحاق باختياره هـٰذا المذهب حتى ادَّعىٰ أن جميع من تقدمه من متكلمي أهل الحديث علىٰ هـٰذا ، واتفقوا أن لا يمكنُ سماع ما ليس بصوت) .

وهو اختيارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمَهُ اللهُ[1] ، **فمعنىٰ قولِهِ تعالىٰ** : ﴿ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٦] : يسمعُ ما يدلُّ عليهِ ، كما يُقالُ : سمعتُ علمَ فلانٍ ، **فموسىٰ صلواتُ اللهِ عليهِ سمعَ صوتاً دالّاً علىٰ كلامِ اللهِ تعالىٰ** ، لٰكنْ لمَّا كانَ بلا واسطةِ الكتابِ والمَلَكِ . . خُصَّ باسمِ الكليمِ[2] .

تحريجة : الكلام الحادث كيف يكون معجزاً وليس وصفاً للقديم؟

فإنْ قيلَ : لو كانَ كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً في المعنى القديمِ ، مجازاً في النَّظْمِ المُؤلَّفِ . . لصحَّ نفيُهُ عنهُ ؛ بأنْ يُقالَ : ليسَ النظْمُ المُنزلُ المُعجِزُ المفُصَّلُ إلى السورِ والآياتِ كلامَ اللهِ تعالىٰ ، والإجماعُ علىٰ خلافِهِ .

وأيضاً : المُعجزُ المُتحدَّىٰ بِهِ هو كلامُ اللهِ تعالىٰ حقيقةً ، معَ القطعِ بأنَّ ذلكَ إنَّما يُتصوَّرُ في النظمِ المُؤلَّفِ المُفصَّلِ إلى السورِ ؛ إذْ لا معنىٰ لمُعارَضةِ الصفةِ القديمةِ .

قلنا : **التحقيقُ**[3] : أنَّ كلامَ اللهِ تعالى اسمٌ مُشترَكٌ **بينَ الكلامِ النفسيِّ القديمِ** ، ومعنى الإضافةِ : كونُهُ صفةً للهِ تعالىٰ ، **وبينَ**

---

(١) انظر « التوحيد » (ص٥٩) ، و« تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٥) .

(٢) وهٰذا جواب أبي منصور ، **وأجاب الأستاذ** : بأنه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن ، لا بالسمع فقط ؛ فلهٰذا [خُصَّ] بالاسم ، وقال الإمام الغزالي تبعاً للأشعري : سمع النفسي بلا صوت وحرف ، والحق سبحانه قادر عليه . « فرهاري » (ص٣٢٥ـ٣٢٦) .

(٣) **حاصل الجواب** : أن الكلام ليس مجازاً في اللفظ ، بل هو حقيقة في اللفظ والمعنىٰ كليهما بالاشتراك ، وإنما يسميه المشايخ مجازاً لأنه مشابه المجاز في اعتبار علاقة الدلالة . « فرهاري » (ص٣٢٧) .

اللفظيِّ الحادثِ المُؤلَّفِ مِنَ السورِ والآياتِ ، ومعنى الإضافةِ : أنَّهُ مخلوقٌ للهِ تعالىٰ ، ليسَ مِنْ تأليفِ المخلوقينَ ، فلا يصحُّ النفْيُ أصلاً ، ولا يكونُ الإعجازُ والتحدِّي إلا في كلامِ اللهِ تعالىٰ .

وما وقعَ في عبارةِ بعضِ المشايخِ مِنْ أنَّهُ مجازٌ[1] .. فليسَ معناهُ أنَّهُ غيرُ موضوعٍ للنظمِ المؤلَّفِ ، بل أنَّ الكلامَ في التحقيقِ وبالذاتِ اسمٌ للمعنى القائمِ بالنفسِ ، وتسميةُ اللفظِ بهِ ووضعُهُ لذلكَ إنَّما هو باعتبارِ دَلالتِهِ على المعنىٰ ، فلا نزاعَ لهم في الوضْعِ والتسميةِ .

وذهبَ بعضُ المُحقِّقينَ[2] : إلىٰ أنَّ المعنىٰ[3] في قولِ مشايخِنا : (كلامُ اللهِ تعالىٰ معنىً قديمٌ) ليسَ في مقابلةِ اللفظِ حتىٰ يُرادَ بهِ مدلولُ اللفظِ ومفهومُهُ ، بل في مقابلةِ العينِ ، والمرادُ

---

(١) **يعني** : في الكلام اللفظي (النظم) ، وهو كذلك عند الفرهاري (ص٣٢٧) ، وغير موجودة في جميع النسخ ، والمعنىٰ واضح بدونها ، فهي ليست من كلام العلامة السعد ، وفي هامش (أ) : (يعني : المراد من المجاز هنا غير المجاز المتعارف بين علماء البيان) .

(٢) هو العلامة العضد شيخ الشارح ، قال العلامة السيد الشريف في « شرح المواقف » (٢/ ٣٦٤) (**واعلم** : أن للمصنف مقالةً مفردة في تحقيق كلام الله تعالىٰ علىٰ وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب ، **ومحصولها** : أن لفظ « المعنىٰ » يطلق تارة علىٰ مدلول اللفظ ، وأخرىٰ على الأمر القائم بالغير . . .) .

(٣) أي : لفظ (المعنىٰ) « رمضان » (ص١٤٩) ، وعند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٣٢٥) : (إلى أن المعنِيَّ ؛ أي : بكسر النون وتشديد الياء ؛ اسم مفعول) .



بهِ ما لا يقومُ بذاتِهِ كسائرِ الصفاتِ ، **ومرادُهم** : أنَّ القرآنَ اسمٌ للَّفظِ والمعنىٰ ، شاملٌ لهما ، وهو قديمٌ ، لا كما زعمَتِ الحنابلةُ مِنْ قدمِ النظمِ المُؤلَّفِ المُترتِّبِ الأجزاءِ ؛ فإنَّهُ بديهيُّ الاستحالةِ ؛ للقطعِ بأنَّهُ لا يمكنُ التلفُّظُ بالسينِ مِنْ (باسمِ اللهِ) إلا بعدَ التلفُّظِ بالباءِ ، بل بمعنىٰ أنَّ اللفظَ القائمَ بالنفسِ ليسَ مُترتِّبَ الأجزاءِ في نفسِهِ ؛ كالقائمِ بنفسِ الحافظِ مِنْ غيرِ ترتُّبِ الأجزاءِ وتقدُّمِ البعضِ على البعضِ ، والترتُّبُ إنَّما يحصلُ في التلفُّظِ والقراءةِ ؛ لعدمِ مساعدةِ الآلةِ[1] ، وهـٰذا معنىٰ قولِهِمْ : المقروءُ قديمٌ ، والقراءةُ حادثةٌ .

وأمَّا القائمُ بذاتِ اللهِ تعالىٰ : فلا ترتُّبَ فيهِ ، حتىٰ إنَّ مَنْ سمعَ كلامَهُ سمعَهُ غيرَ مُترتِّبِ الأجزاءِ ؛ لعدمِ احتياجِهِ إلى الآلةِ .

هـٰذا حاصلُ كلامِهِ ، وهو جيِّدٌ لمَنْ يتعقَّلُ لفظاً قائماً بالنفسِ غيرَ مؤلَّفٍ مِنَ الحروفِ المنطوقةِ أوِ المُخيَّلةِ المشروطِ وجودُ بعضِها بعُدْمِ البعضِ ، ولا مِنَ الأشكالِ المترتِّبةِ الدالَّةِ عليهِ ، ونحنُ لا نتعقَّلُ مِنْ قيامِ الكلامِ بنفسِ الحافظِ إلا كونَ صورِ الحروفِ مخزونةً مرتسمةً في خيالِهِ ؛ بحيثُ إذا التفتَ إليها كانَ كلاماً مُؤلَّفاً مِنْ ألفاظٍ مخيَّلةٍ أو نقوشٍ مُرتَّبةٍ ، وإذا تلفَّظَ كانَ كلاماً مسموعاً .

---

(١) **المساعدة** : الموافقة على سبيل الإعانة ؛ أي : لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتُّب . «فرهاري» (ص ٣٣٠) .

[الكلام في أنّ التكوين غير المكوّن وأنّه أزليّ غير محدث ولا حادث][1]

(وَٱلتَّكْوِينُ) وهو المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفَعْلِ والخَلْقِ والتخليقِ والإيجادِ والإحداثِ والاختراعِ ونحوِ ذلكَ ، ويُفسَّرُ بإخراجِ المعدومِ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ .

(صِفَةٌ لِلهِ تَعَالَىٰ) لإطباقِ العقلِ والنقلِ علىٰ أَنَّهُ خالقٌ للعالَمِ ، مُكوِّنٌ لهُ ، وامتناعِ إطلاقِ اسمِ المُشتقِّ على الشيءِ مِنْ غيرِ أنْ يكونَ مأخذُ الاشتقاقِ وصفاً لهُ قائماً بهِ .

أدلة ثبوت صفة التكوين

(أَزَلِيَّةٌ) بوجوهٍ[2] :

الأوَّلُ : أنَّهُ يمتنعُ قيامُ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ لما مرَّ[3] .

والثاني : أنَّهُ وصفَ ذاتَهُ في كلامِهِ الأزليِّ بأنَّهُ الخالقُ ، فلو لم يكنْ في الأزلِ خالقاً .. لزمَ الكذبُ ، أوِ العدولُ إلى المجازِ ؛ أيِ : الخالقُ فيما يُستقبَلُ ، أوِ القادرُ على الخلْقِ[4] ، مِنْ غيرِ

---

(١) العنوان من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٦) .

(٢) أي : التكوين أزلي ، والمكوَّن حادث ، وتكوينه باقٍ أبداً ، فيتعلَّق بوجود كل موجود تكوينُهُ الأزلي في وقت وجوده ، **ونظير هـٰذا** : رجل قال لامرأته في شعبان : إذا جاء رمضان .. فأنت طالق ؛ صار الرجل في الحال مُطلِّقاً ، ولم تصرِ المرأة مطلَّقة في الحال ، بل تعلَّق طلاقها برمضان ؛ لأن المطلِّق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان ، بل أراد ظهور فعله في رمضان . « رمضان » (ص١٥٢) .

(٣) تقدم (ص١٥٣) .

(٤) كما ذكر حجة الإسلام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٢٩٧) حيث=

تعذُّرِ الحقيقةِ ، على أنَّهُ لو جازَ إطلاقُ الخالقِ عليهِ بمعنى القادرِ على الخلْقِ . . لجازَ إطلاقُ كلِّ ما يقدرُ هو عليهِ مِنَ الأعراضِ(١) .

والثالثُ : أنَّهُ لو كانَ حادثاً ؛ فإمَّا بتكوينٍ آخرَ ؛ فيلزمُ التسلسلُ ، وهو محالٌ ، ويلزمُ منهُ استحالةُ تكوُّنِ العالمِ ، معَ أنَّهُ مشاهدٌ ، وإمَّا بدونِهِ ؛ فيستغني الحادثُ عنِ المُحدِثِ والإحداثِ ، وفيهِ تعطيلُ الصانعِ(٢) .

والرابعُ : أنَّهُ لو حدثَ لحدثَ : إمَّا في ذاتِهِ ؛ فيصيرُ محلاً للحوادثِ ، أو في غيرِهِ كما ذهبَ إليهِ أبو الهذيلِ مِنْ أنَّ تكوينَ كلِّ جسمٍ قائمٌ بهِ ؛ فيكونُ كلُّ جسمٍ خالقاً ومُكوِّناً لنفسِهِ(٣) ، ولا خفاءَ في استحالتِهِ .

= قال : (كل ما يشترطُ لتحقيق الفعلِ موجودٌ في الأزل) ، وقال الإمام ابن السبكي في « جمع الجوامع » كما في « حاشية العطار » عليه (٢/ ٤٦٠) : (وأزلية أسمائه الراجعة إلىٰ صفات الأفعال كما تقدم في جملة الأسماء . . من حيث رجوعها إلى القدرة ، لا الفعل ؛ فالخالق مثلاً : مَنْ شأنه الخلق ؛ أي : هو بالصفة التي بها يصح الخلق ؛ وهي القدرة) ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٨) .

(١) فيقال : أسود بمعنى القادر على السواد ، وأبيض بمعنى القادر على البياض ، وكاتب ومتحرك إلىٰ غير ذلك ، ولا شك في بطلانه . « كستلي » (ص٩٧) .

(٢) لأنه إذا جاز حدوث حادث واحد بلا محدث . . لزم جواز ذلك في الكائنات كلها ، فلا يبقىٰ حاجة إلى الصانع ، وهي سفسطة . « فرهاري » (ص٣٣٤) .

(٣) إذ لا معنىٰ للخالق والمكوِّن إلا من قام به الخلق والتكوين . « فرهاري » (ص٣٣٥) ، وانظر مناقشة كلام أبي الهذيل المعتزلي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٠٧) .

ترجيح الشارح لمذهب الأشاعرة في مسألة صفة التكوين

ومبنىٰ هـٰذهِ الأدلَّةِ : علىٰ أنَّ التكوينَ صفةٌ حقيقيَّةٌ كالعلمِ والقدرةِ ، والمُحققونَ مِنَ المُتكلِّمينَ علىٰ أنَّهُ مِنَ الإضافاتِ والاعتباراتِ العقليَّةِ ؛ مثلُ كونِ الصانعِ تعالىٰ وتقدَّسَ قبلَ كلِّ شيءٍ ومعَهُ وبعدَهُ ، ومذكوراً بألسنتِنا ، ومعبوداً لنا ، ومُميتاً ومُحْيياً ، ونحوَ ذلكَ ، والحاصلَ في الأزلِ يكونُ هو مبدأ التخليقِ والترزيقِ والإماتةِ والإحياءِ وغيرِ ذلكَ[١] .

ولا دليلَ علىٰ كونِهِ صفةً أخرىٰ سوى القدرةِ والإرادةِ ؛ فإنَّ القدرةَ وإنْ كانَتْ نسبتُها إلىٰ وجودِ المُكوَّنِ وعدمِهِ على السواءِ . . لـٰكنْ معَ انضمامِ الإرادةِ يتخصَّصُ أحدُ الجانبينِ .

لا يلزم من ثبوت التكوين وجود المُكوَّن

ولمَّا استدلَّ القائلونَ بحدوثِ التكوينِ بأنَّهُ لا يُتصوَّرُ بدونِ المُكوَّنِ ؛ كالضربِ بدونِ المضروبِ ، فلو كانَ قديماً لزمَ قِدَمُ المُكوَّناتِ ، وهو محالٌ . . **أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ** :

(**وَهُوَ**) أي : التكوينُ (**تَكْوِينُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ**) لا في الأزلِ[٢] ، بل (**لِوَقْتِ وُجُودِهِ**)[٣] علىٰ حسَبِ علمِهِ وإرادتِهِ ، فالتكوينُ باقٍ أزلاً وأبداً ، والمُكوَّنُ حادثٌ بحدوثِ التعلُّقِ ؛ كما في العلمِ والقدرةِ وغيرِهما مِنَ الصفاتِ

---

(١) قوله : (**والحاصل في الأزل**) عطف على الضمير في (أنه من الإضافات) . « فرهاري » (ص٣٣٦) .

(٢) سينبِّهُ الشارح إلىٰ أن التنصيص علىٰ حدوث كل جزء من أجزاء العالم ؛ للردِّ علىٰ من زعم قدم بعض أجزائه . انظر (ص١٩٥) .

(٣) في (ب) : (بوقت) ، وفي (هـ) : (في وقت) بدل (لوقت) ، واللام بمعنى (في) .

القديمةِ التي لا يلزمُ مِنْ قدمِها قدمُ مُتعلَّقاتِها ؛ لكونِ تعلُّقاتِها حادثةً .

حدوث المكون لا يدل على حدوث التكوين

وهٰذا تحقيقُ ما يُقالُ : إنَّ وجودَ العالمِ : **إنْ لم يتعلَّقْ** بذاتِ اللهِ أو صفةٍ مِنْ صفاتِهِ . . لزمَ تعطيلُ الصانعِ ، واستغناءُ الحوادثِ عنِ الموجِدِ ، وهو محالٌ .

وإنْ تعلَّقَ ؛ فإمَّا أنْ يستلزمَ ذلكَ قدمَ ما يتعلَّقُ وجودُهُ بهِ[1] ؛ فيلزمَ قدمُ العالمِ ، وهو باطلٌ ، أو لا ؛ فليكنِ التكوينُ أيضاً قديماً معَ حدوثِ المُكوَّنِ المُتعلِّقِ بهِ .

القديم والحادث بين الفلاسفة والمتكلمين

وما يُقالُ : مِنْ أنَّ القولَ بتعلُّقِ وجودِ المُكوَّنِ بالتكوينِ قولٌ بحدوثِهِ[2] ؛ إذِ القديمُ ما لا يتعلَّقُ وجودُهُ بالغيرِ ، والحادثُ ما يتعلَّقُ بهِ . . **ففيهِ نظرٌ** ؛ لأنَّ هٰذا معنى القديمِ والحادثِ بالذاتِ **علىٰ ما تقولُ بهِ الفلاسفةُ** .

وأمَّا عندَ المُتكلِّمينَ : فالحادثُ : ما لوجودِهِ بدايةٌ ؛ أي : يكونُ مسبوقاً بالعدمِ ، والقديمُ بخلافِهِ ، ومُجرَّدُ تعلُّقِ وجودِهِ بالغيرِ لا يستلزمُ الحدوثَ بهٰذا المعنىٰ ؛ لجوازِ أنْ يكونَ مُحتاجاً إلى الغيرِ ، صادراً عنهُ ، دائماً بدوامِهِ ، كما ذهبَ إليهِ الفلاسفةُ فيما ادَّعَوا قدمَهُ مِنَ المُمكناتِ ؛ كالهَيُولىٰ مثلاً[3] .

---

(١) الضمير الأول لـ (ما) الموصولة ، والمراد بها العالمُ ، والثاني للذات والصفات بالتأويل المذكور . « فرهاري » (ص٣٣٨) .

(٢) فكيف يلزم قدم العالم ، **والمراد من هٰذا القول** : أن الاستدلال علىٰ حدوث المكوَّن بتعلقه بالغير . . غير مرضيٍّ عند المتكلمين . انتهىٰ من هامش (د) .

(٣) **وحاصل هٰذا النظر** : أن اللازم من تعلُّق المكوَّن هو حدوثه بالذات ، =

نعم ؛ إذا بيَّنَّا صدورَ العالمِ عنِ الصانعِ بالاختيارِ دونَ الإيجابِ ، بدليلٍ لا يتوقَّفُ علىٰ حدوثِ العالَمِ . . كانَ القولُ بتعلُّقِ وجودِهِ بتكوينِ اللهِ تعالىٰ قولاً بحدوثِهِ .

ومِنْ ها هنا يُقالُ : إنَّ التنصيصَ علىٰ كلِّ جزءٍ مِنْ أجزاءِ العالمِ إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ قدمَ بعضِ الأجزاءِ كالهَيُولىٰ[1] ، وإلا فهم إنَّما يقولونَ بقِدَمِها بمعنىٰ عدمِ المسبوقيَّةِ بالعدمِ ، لا بمعنىٰ عدمِ تكوُّنِهِ بالغيرِ[2] .

والحاصلُ : أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّهُ لا يُتصوَّرُ التكوينُ بدونِ وجودِ المُكوَّنِ ، وأنَّ وِزانَهُ معَهُ وِزانُ الضَّرْبِ معَ المضروبِ ؛ فإنَّ الضربَ صفةٌ إضافيةٌ لا يُتصوَّرُ بدونِ المضايفينِ ؛ أعني : الضاربَ والمضروبَ ، والتكوينَ صفةٌ حقيقيةٌ هي مبدأُ الإضافةِ التي هي إخراجُ المعدومِ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ ، لا عينُها ، حتىٰ لو كانَتْ عينَها ـ علىٰ ما وقعَ في عبارةِ المشايخِ ـ لكانَ القولُ بتحقُّقِها بدونِ المُكوَّنِ مُكابَرةً وإنكاراً للضروريِّ ، فلا يندفعُ بما يُقالُ مِنْ أنَّ الضربَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاءِ ، فلا بدَّ لتعلُّقِهِ بالمفعولِ ووصولِ الألمِ إليهِ مِنْ وجودِ المفعولِ معَهُ ؛ إذْ لو تأخَّرَ

= **ومعناه** : الاحتياج إلى الغير ، وهـٰذا لا ينافي كون المكوَّن أزليّاً ، والجواب إنما يتمُّ بإثبات الحدوث الزماني ؛ أي : كون وجوده مسبوقاً بالعدم . « فرهاري » (ص٣٣٩) .

(١) والبعد المجرَّد والنفس الناطقة والعقول ، وهو مذهب ابن زكريا الرازي الطبيب . « فرهاري » (٣٣٧) .

(٢) في (ب) : (كونه) بدل (تكونه) .

لانعدمَ ، وهو بخلافِ فعلِ الباريْ ؛ فإنَّهُ أزليٌّ واجبُ الدوامِ ، يبقىٰ إلىٰ وقتِ وجودِ المفعولِ .

التكوين غير المكون

(وَهُوَ غَيْرُ ٱلْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا)[1] ؛ لأنَّ الفعلَ يُغايِرُ المفعولَ بالضرورةِ ؛ كالضربِ معَ المضروبِ ، والأكْلِ معَ المأكولِ ، **ولأنَّهُ لو كانَ نفسَ المُكوَّنِ لزمَ** :

أنْ يكونَ المُكوَّنُ مُكوِّناً مخلوقاً بنفسِهِ ؛ ضرورةَ أنَّهُ مُكوَّنٌ بالتكوينِ الذي هو عينُهُ ، فيكونَ قديماً مُستغنِياً عنِ الصانعِ ، وهو محالٌ .

وألا يكونَ للخالقِ تعلُّقٌ بالعالمِ سوىٰ أنَّهُ أقدمُ منهُ وقادرٌ عليهِ مِنْ غيرِ صنْعٍ وتأثيرٍ فيهِ ، ضرورةَ تكوُّنِهِ بنفسِهِ ، وهـٰذا لا يُوجِبُ كونَهُ خالقاً والعالمِ مخلوقاً ، فلا يصحُّ القولُ بأنَّهُ خالقُ العالمِ وصانعُهُ ، هـٰذا خلفٌ .

وألا يكونَ اللهُ تعالىٰ مُكوِّناً للأشياءِ ، ضرورةَ أنَّهُ لا معنىٰ للمُكوِّنِ إلا مَنْ قامَ بِهِ التكوينُ ، والتكوينُ إذا كانَ عينَ المُكوَّنِ لا يكونُ قائماً بذاتِ اللهِ تعالىٰ .

---

(١) فيه غمزٌ لبعض الأشاعرة الذين قالوا بهـٰذا القول ، وقد ذكر بعضَ أقاويلهم العلامةُ أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٣١٦/١) وقال : (هـٰذا ما رأيته من شُبه الأشعرية في قولهم : إن الخلق والمخلوق واحد) ، قال العلامة عبد العزيز الفرهاري في « النبراس » (ص٣٤٢) : (**لـكن يجب أن يعلم** أن تغاير التكوين والمكون أظهر من الشمس ، والقول باتحادهما لا يصدر عمن له أدنىٰ عقل ، فكيف يصدر عن الأشعري الذي هو شيخ المحققين ، ورئيس المحصِّلين ؟!) .

وأنْ يصحَّ القولُ بأنَّ خالقَ سوادِ هـٰذا الحجرِ أسودُ ، وهـٰذا الحجرَ خالقُ السوادِ ؛ إذْ لا معنىٰ للخالقِ والأسودِ إلا مَنْ قامَ بهِ الخَلْقُ والسوادُ ، وهما واحدٌ ، فمحلُّهما واحدٌ .

وهـٰذا كلُّهُ تنبيهٌ علىٰ كونِ الحكمِ بتغايرِ الفعلِ والمفعولِ ضروريّاً[1] .

توجيه كلام الأشعرية في التكوين والمكوَّن

لـٰكنَّهُ ينبغي للعاقلِ أنْ يتأمَّلَ في أمثالِ هـٰذهِ المباحثِ[2] ، ولا ينسبَ إلى الراسخينَ مِنْ علماءِ الأصولِ ما يكونُ استحالتُهُ بديهيَّةً ظاهرةً علىٰ مَنْ لهُ أدنىٰ تمييزٍ ، بل يطلبُ لكلامِهِ محملاً يصلحُ محلاً لنزاعِ العلماءِ وخلافِ العقلاءِ ؛ فإنَّ مَنْ قالَ : (التكوينُ عينُ المُكوَّنِ) أرادَ أنَّ الفاعلَ إذا فعلَ شيئاً فليسَ ها هنا إلا الفاعلُ والمفعولُ ، وأمَّا المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالتكوينِ والإيجادِ ونحوِ ذلكَ . . فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصلُ في العقلِ مِنْ نسبةِ الفاعلِ إلى المفعولِ ، ليسَ أمراً مُحقَّقاً مُغايراً للمفعولِ في الخارجِ ، ولم يُرِدْ أنَّ مفهومَ التكوينِ هو بعينِهِ مفهومُ المُكوَّنِ ليلزمَ المحالاتُ[3] .

وهـٰذا كما يُقالُ[4] : إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الخارجِ ؛

---

(١) فهـٰذه الوجوه التي ذكرها الماتريدية ليست بدلائل ، بل تنبيهات علىٰ بداهة الحكم . « فرهاري » (ص٣٤٣) .

(٢) هـٰذا اعتراض من الشارح على الماتريدية ، وتوجيهُهُ لما اشتهر عن الأشعرية . « فرهاري » (ص٣٤٣) .

(٣) فيكون النزاع بينهما لفظياً ، لا معنوياً . « رمضان » (ص١٦٠) .

(٤) الإشارة في اسم الإشارة لقول من قال : التكوين عين المكوَّن .

بمعنىٰ : أنَّهُ ليسَ في الخارجِ للماهيَّةِ تحقُّقٌ ولعارضِها المُسمَّىٰ بالوجودِ تحقُّقٌ آخرُ حتىٰ يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبولِ كالجسمِ والسوادِ ، بلِ الماهيَّةُ إذا كانَتْ فكونُها هو وجودُها ، لـٰكنَّهما مُتغايرانِ في العقلِ ؛ بمعنىٰ : أنَّ للعقلِ أنْ يُلاحظَ الماهيَّةَ دونَ الوجودِ وبالعكسِ ، فلا يتمُّ إبطالُ هـٰذا الرأيِ إلا بإثباتِ أنَّ تكوُّنَ الأشياءِ وصدورَها عنِ الباريَّ تعالىٰ يتوقَّفُ علىٰ صفةٍ حقيقيَّةٍ قائمةٍ بذاتِهِ مُغايرةٍ للقدرةِ والإرادةِ[1] .

تحقيق القول في صفة التكوين

والتحقيقُ : أنَّ تعلُّقَ القدرةِ علىٰ وَفْقِ الإرادةِ بوجودِ المقدورِ لوقتِ وجودِهِ إذا نُسبَ إلى القدرةِ يُسمَّىٰ إيجابَها لهُ[2] ، وإذا نُسبَ إلى القادرِ يُسمَّى الخَلْقَ والتكوينَ ونحوَ ذلكَ ، **فحقيقتُهُ** : كونُ الذاتِ بحيثُ تعلَّقَتْ قدرتُهُ بوجودِ المقدورِ لوقتِهِ[3] ، ثم يتحقَّقُ بحسَبِ خصوصيَّاتِ المقدوراتِ خصوصيَّاتُ الأفعالِ ؛ كالترزيقِ والتصويرِ والإحياءِ والإماتةِ وغيرِ ذلكَ ، إلىٰ ما لا يكادُ يتناهىٰ ، وأمَّا كونُ كلٍّ مِنْ ذلكَ صفةً حقيقيَّةً أزليَّةً . . فممَّا تفرَّدَ بهِ بعضُ علماءِ ما وراءَ النهرِ[4] ، وفيهِ تكثيرٌ للقدماءِ جدّاً وإنْ لم تكنْ مُتغايرةً .

---

(١) **يعني** : إذا اعتبر الأشاعرة التكوينَ أمراً اعتبارياً . . فلا يبطل قولهم إلا بإثباته كصفة حقيقية .

(٢) كذا في (أ) أي : إيجاب القدرة للمقدور ، وفي سائر النسخ : (إيجاباً له) يعني : للمقدور .

(٣) **وعليه** : فالتكوين أمر إضافي ، تختلف تسميته باختلاف المضاف إليه .

(٤) يريد بيان مذهب ثالث ، وذهب إليه بعض الماتريدية ؛ وهو أن التكوين ليس أمراً اعتبارياً كما قال الأشعري ، ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية بإرجاع التصوير والترزيق ونحوها إليها ، بل كلٌّ منها صفة =

والأقربُ : ما ذهبَ إليهِ المُحققونَ منهم[1] ؛ وهو أنَّ مرجعَ الكلِّ إلى التكوينِ ؛ فإنَّهُ إنْ تعلَّقَ بالحياةِ يُسمَّىٰ إحياءً ، وبالموتِ إماتةً ، وبالصورةِ تصويراً ، وبالرِّزْقِ تَرْزيقاً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ، فالكلُّ تكوينٌ ، وإنَّما الخصوصُ بخصوصيَّاتِ التعلُّقاتِ .

* * *

= حقيقية ، فعلىٰ هـٰذا : تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر . « فرهاري » (ص٣٤٥) .

(١) يريد ترجيح مذهب جمهور الماتريدية علىٰ مذهب هـٰذا البعض منهم ، وليس المراد اختيار هـٰذا المذهب علىٰ سائر المذاهب ؛ فإن المختار عنده أن التكوين أمر اعتباري راجع إلى القدرة كما صرَّح به في مؤلَّفاته . « فرهاري » (ص٣٤٦) ، وانظر « شرح المقاصد » (٢/١٠٨) .

[الكلام في أن الإرادة صفة لله تعالىٰ أزلية][1]

(وَٱلإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلهِ تَعَالَىٰ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ) كرَّرَ ذلكَ تأكيداً وتحقيقاً لإثباتِ صفةٍ قديمةٍ للهِ تعالىٰ تقتضي تخصيصَ المُكوَّناتِ بوجْهٍ دونَ وجْهٍ ، وفي وقتٍ دونَ وقتٍ ، **لا كما زعمَتِ الفلاسفةُ** مِنْ أنَّهُ تعالىٰ مُوجِبٌ بالذاتِ ، لا فاعلٌ بالإرادةِ والاختيارِ ، **والنجاريَّةُ** مِنْ أنَّهُ مُرِيدٌ بذاتِهِ لا بصفتِهِ ، **وبعضُ المعتزلةِ**[2] مِنْ أنَّهُ مُرِيدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ ، **والكراميَّةُ** مِنْ أنَّ إرادتَهُ حادثةٌ في ذاتِهِ .

دليل ثبوت صفة الإرادة

والدليلُ علىٰ ما ذكرناهُ : الآياتُ الناطقةُ بإثباتِ صفةِ الإرادةِ والمشيئةِ للهِ تعالىٰ[3] ، معَ القطعِ بلزومِ قيامِ صفةِ الشيءِ بهِ ، وامتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالىٰ .

وأيضاً : نظامُ العالمِ ووجودُهُ على الوجْهِ الأوفقِ الأصلحِ . . دليلٌ علىٰ كونِ صانعِهِ قادراً مُختاراً ، وكذا حدوثُهُ ؛ إذْ لو كانَ صانعُهُ مُوجِباً بالذاتِ لزمَ قدمُهُ ؛ ضرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المعلولِ عن علَّتِهِ المُوجِبةِ[4] .

---

(١) العنوان أثبت من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٧٣) .

(٢) وهم أبو الهذيل وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم . « رمضان » (ص١٦٢) .

(٣) كقوله سبحانه : ﴿ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج : ١٦] ، و﴿ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾ [آل عمران : ٤٠] .

(٤) في (أ) : (العلة التامة) بدل (علته) ، وبهامشها نسخة كالمثبت .

[الكلام في إثبات جواز رؤية الله تعالىٰ بالعقل ووجوبها بالسمع][1]

(وَرُؤْيَةُ ٱللهِ تَعَالَىٰ) بمعنى الانكشافِ التامِّ بالبصرِ[2] ؛ وهو معنىٰ إثباتِ الشيءِ كما هو بحاسَّةِ البصرِ[3] .

وذلكَ أنَّا إذا نظرنا إلى البدْرِ ، ثم أغمضنا العينَ . . فلا خفاءَ في أنَّهُ وإنْ كانَ مُنكشِفاً لدينا في الحالينِ لـٰكنِ انكشافُهُ حالَ النظرِ إليهِ أتمُّ وأكملُ ، ولنا بالنسبةِ إليهِ حينَئذٍ حالةٌ مخصوصةٌ هي المُسمَّاةُ بالرؤيةِ .

(جَائِزَةٌ فِي ٱلْعَقْلِ)[4] ؛ بمعنىٰ : أنَّ العقلَ إذا خُلِّيَ ونفسَهُ لم يحكمْ بامتناعِ رؤيتِهِ ما لم يقمْ لهُ برهانٌ علىٰ ذلكَ ، معَ أنَّ الأصلَ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٨٧) .

(٢) لا بالقلب ؛ فإنه ليس محلَّ النزاع . « فرهاري » (ص٣٥١) .

(٣) في (ب) ونسخة علىٰ هامش (أ) : (إدراك) بدل (إثبات) ، وقوله : (كما هو) أي : كما يكون عليه الشيء في الواقع ، وفيه احتراز عن الخطأ في الإبصار ؛ كرؤية الواحد اثنين ، وإشارةٌ إلىٰ أن المرئي إن كان في جهة كان إدراكه فيها ، وإن كان منزَّهاً عن الجهة والمكان والشكل كان إدراكه كذلك . « فرهاري » (ص٣٥١) .

(٤) إنما احتيج إلىٰ بيان جوازها عقلاً ليجوز الاستدلال بالنصوص علىٰ وقوع الرؤية ؛ وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيله العقل مُؤوَّلة غير محمولة علىٰ ظاهرها . « فرهاري » (ص٣٥٢) .

عدمُهُ ، وهـٰذا القدْرُ ضروريٌّ ، فمَنِ ادَّعى الامتناعَ فعليهِ البيانُ .

وقدِ استدلَّ أهلُ الحقِّ علىٰ إمكانِ الرؤيةِ بوجهينِ : عقليٌّ ، وسمعيٌّ .

تقرير الدليل العقلي على إثبات الرؤية

وتقريرُ الأوَّلِ : أنَّا قاطعونَ برؤيةِ الأعيانِ والأعراضِ ؛ ضرورةَ أنَّا نُفرِّقُ بالبصرِ بينَ جسمٍ وجسمٍ ، وعَرَضٍ وعَرَضٍ ، ولا بدَّ للحكمِ المُشترَكِ مِنْ علَّةٍ مُشترَكةٍ[1] ؛ وهي إمَّا الوجودُ ، أوِ الحدوثُ ، أوِ الإمكانُ ؛ إذ لا رابعَ يشترِكُ بينَهما[2] .

بيان علة الرؤية

والحدوثُ : عبارةٌ عنِ الوجودِ بعدَ العدمِ ، **والإمكانُ** : عن عدمِ ضرورةِ الوجودِ والعدمِ ، ولا مدخلَ للعدمِ في العليَّةِ ، **فتعيَّنَ الوجودُ** ، وهو مشتركٌ بينَ الصانعِ وغيرِهِ ، فيصحُّ أنْ يُرىٰ مِنْ حيثُ تحقُّقُ علَّةِ الصحَّةِ ؛ وهي الوجودُ ، ويتوقَّفُ امتناعُها[3] علىٰ ثبوتِ كونِ شيءٍ مِنْ خواصِّ المُمكِنِ شرطاً ، أو مِنْ خواصِّ الواجبِ مانعاً .

وكذا يصحُّ أنْ يُرىٰ سائرُ الموجوداتِ مِنَ الأصواتِ والطعومِ والروائحِ وغيرِ ذلكَ ، وإنَّما لا تُرىٰ بناءً علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ لم يخلقْ في العبدِ رؤيتَها بطريقِ جرْيِ العادةِ ، لا بناءً على امتناعِ رؤيتِها .

---

(١) لأن الرؤية شيء واحد ، والواحد لا يكون معلولاً لعلتين تامتين . « فرهاري » (ص٣٥٤) .

(٢) أي : بين الأعيان والأعراض . « بقاعي » (ص٣٤٠) .

(٣) في هامش (أ ، ب) : (أي : امتناع الرؤية) .

وحينَ اعترِضَ : بأنَّ الصحَّةَ عدميَّةٌ[١] ، فلا تستدعي علَّةً مشتركةً[٢] ، ولو سُلِّمَ فالواحدُ النوعيُّ قد يُعلَّلُ بالمختلفاتِ[٣] ؛ كالحرارةِ بالشمسِ والنارِ ، فلا تستدعي علَّةً مشتركةً ، ولو سُلِّمَ فالعدميُّ يصلحُ علَّةً للعدميِّ[٤] ، ولو سُلِّمَ فلا نسلِّمُ اشتراكَ الوجودِ ، بل وجودُ كلِّ شيءٍ عينُهُ[٥] .

أُجيبَ : بأنَّ المرادَ بالعلَّةِ مُتعلَّقُ الرؤيةِ والقابلُ لها[٦] ، ولا خفاءَ في لزومِ كونِهِ وجوديّاً .

تحرير معنى الوجود في علية الرؤية

ثم لا يجوزُ أنْ يكونَ خصوصيَّةَ الجسمِ أوِ العرضِ ؛ لأنَّا أوَّلَ ما نرىٰ شَبَحاً مِنْ بعيدٍ إنَّما نُدرِكُ منهُ هويَّةً ما ، دونَ خصوصيَّةِ جوهريَّةٍ أو عرضيَّةٍ أو إنسانيَّةٍ أو فرسيَّةٍ ونحوِ ذلكَ ، وبعدَ رؤيتِهِ برؤيةٍ واحدةٍ مُتعلِّقةٍ بهويَّتِهِ . . قد نقدرُ علىٰ تفصيلِهِ إلىٰ ما فيهِ مِنَ

---

(١) **يعني** : لما اعترض على الدليل المؤسس علىٰ تعليل صحة الرؤية بالوجود ؛ بأن صحة الرؤية عبارة عن إمكانها ، فلا وجوب ولا امتناع . . ذكروا ما سيأتي ، والإمكان أمر عدمي .

(٢) قوله : (**مشتركة**) زيادة من (أ) وحدها ، وفي « النبراس » (ص٣٥٥) : (لأن الحاجة إلى العلة إنما هي للموجود ، وأما العدمي فيكفيه عدم علة الوجود) .

(٣) **الواحد النوعي** : كالإنسان ؛ فهو لا يقبل الانقسام إلىٰ أمور متشاركة في الماهية ، **والوحدة الجنسية** مثالها : الحيوان ، **والوحدة الشخصية** مثالها : الرجل وزيد .

(٤) فيجوز أن يكون الإمكان العدمي علة للصحة العدمية ، فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالىٰ . « فرهاري » (ص٣٥٥) .

(٥) فوجوده تعالىٰ مباين لوجودنا أيُّها الجواهر والأعراض ، فلا اشتراك حينئذٍ .

(٦) لا ما يؤثِّر في الصحة . « فرهاري » (ص٣٥٦) .

الجواهرِ والأعراضِ ، وقد لا نقدرُ ؛ **فمتعلَّقُ الرؤيةِ هو كونُ الشيءِ لهُ هويَّةٌ ما** ، وهو المعنيُّ بالوجودِ ، واشتراكُهُ ضروريٌّ بهٰذا المعنىٰ[1] .

وفيهِ نظرٌ ؛ لجوازِ أنْ يكونَ متعلَّقُ الرؤيةِ هي الجسميَّةَ وما يتبعُها مِنَ الأعراضِ مِنْ غيرِ اعتبارِ خصوصيَّةٍ .

تقرير الدليل النقلي على إمكان رؤيته تعالى

وتقريرُ الثاني : أنَّ موسىٰ عليهِ السلامُ قد سألَ الرؤيةَ بقولِهِ : ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، فلو لم يكنْ مُمكِناً لكانَ طلبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ اللهِ تعالىٰ وما لا يجوزُ[2] ، أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمُحالِ ، والأنبياءُ مُنزَّهونَ عن ذلكَ[3] .

وأنَّ اللهَ تعالىٰ قد علَّقَ الرؤيةَ باستقرارِ الجبلِ ، وهو أمرٌ مُمكِنٌ في نفسِهِ ، والمُعلَّقُ بالمُمكِنِ ممكنٌ ؛ لأنَّ معناهُ الإخبارُ بثبوتِ المُعلَّقِ عندَ ثبوتِ المُعلَّقِ بهِ ، والمُحالُ لا يثبتُ علىٰ شيءٍ مِنَ التقاديرِ المُمكِنةِ .

---

(١) قوله : (**بهٰذا المعنىٰ**) زيادة من (ب) وحدها .

(٢) **يعني** : لو لم يكن النظرُ ممكناً لكان طلب الرؤية جهلاً . . . إلىٰ آخره ، وهي كقول الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١١١) : (لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسىٰ عليه السلام) ، وفي (د) : (فلو لم تكن ممكنة لكان طلبه جهلاً . . .) إلىٰ آخره ، والخطب سهل .

(٣) فلهٰذا تأوَّل بعض المعتزلة كالأصم والكعبي الرؤية لغير ذاته سبحانه ، **فصار المعنىٰ علىٰ قولهما** : أرني آيةً أعلمك بها كما أعلم ما أنظرُ إليه ، فتنتفي الشُّبه والشكوك ، وتأوَّل الزمخشريُّ التعليقَ بأنه كان علىٰ مستحيل ؛ وهو اجتماع النقيضين من حركة الجبل واستقراره .

تحريجة: سؤال موسى كان لقومه، والتعليق كان على المحال

وقدِ اعترِضَ بوجوهٍ[1] : أقواها : أنَّ سؤالَ موسىٰ عليهِ السلامُ كانَ لأجلِ قومِهِ ؛ حيثُ قالوا : ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [البقرة : ٥٥] ، فسألَ ليعلموا امتناعَها كما علمَهُ هو ، وبأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ المعلَّقَ عليهِ مُمكِنٌ ، بل هو استقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكِهِ ، وهو مُحالٌ .

وأُجيبَ[2] : بأنَّ كلاً مِنْ ذلكَ خلافُ الظاهرِ ، ولا ضرورةَ في ارتكابِهِ ، علىٰ أنَّ القومَ إنْ كانوا مؤمنينَ كفاهم قولُ موسىٰ عليهِ السلامُ : إنَّ الرؤيةَ ممتنعةٌ ، وإنْ كانوا كفَّاراً لم يُصدِّقوهُ في حُكْمِ اللهِ تعالىٰ بالامتناعِ ، وأيّاً ما كانَ يكونُ السؤالُ عبثاً .

والاستقرارُ حالَ التحرُّكِ أيضاً مُمكِنٌ ؛ بأنْ يقعَ السكونُ بدلَ الحركةِ ، وإنَّما المُحالُ اجتماعُ الحركةِ والسكونِ .

(وَاجِبَةٌ بِٱلنَّقْلِ[3] ، وَرَدَ ٱلدَّلِيلُ ٱلسَّمْعِيُّ بِإِيجَابِ رُؤْيَةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱللهَ تَعَالَىٰ فِي دَارِ ٱلآخِرَةِ) .

أمَّا الكتابُ : فقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣] .

وأمَّا السنَّةُ : فقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ

---

(١) يعني : اعترض على الدليل النقلي الأول ؛ الذي هو سؤال الرؤية من المعصوم ، وعلى الدليل النقلي الثاني ؛ الذي هو التعليق على الممكن .

(٢) ذكر هٰذا إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٨٤) .

(٣) فيه : أن النقل دليل مفيد لليقين ، وقوله الآتي : (ورد الدليل السمعي . . .) إلىٰ آخره كالتفريع والبيان للنقل ، وانظر « حاشية العصام علىٰ شرح العقائد » (ص١٩٨) .

رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ ٱلْقَمَرَ لَيْلَةَ ٱلْبَدْرِ »[1] ، وهو مشهورٌ رواهُ أحدٌ وعشرونَ مِنْ أكابرِ الصحابةِ[2] .

الرد على أقوى شبه المانعين العقلية

وأمَّا الإجماعُ : فهو أنَّ الأمَّةَ كانوا مجتمعينَ علىٰ وقوعِ الرؤيةِ في الآخرةِ ، وأنَّ الآياتِ الواردةَ في ذلكَ محمولةٌ علىٰ ظواهرِها ، ثم ظهرَتْ مقالةُ المخالفينَ وشاعَتْ شُبَهُهم وتأويلاتُهم .

وأقوىٰ شُبَهِهم مِنَ العقليَّاتِ : أنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بكونِ المرئيِّ في مكانٍ ، وجهةٍ ، ومقابلةٍ مِنَ الرائي ، وثبوتِ مسافةٍ بينَهما ؛ بحيث لا يكونُ في غايةِ القُرْبِ ولا في غايةِ البُعْدِ ، واتصالِ شعاعٍ مِنَ الباصرةِ بالمرئيِّ ، وكلُّ ذلكَ مُحالٌ في حقِّ اللهِ تعالىٰ .

بيان فساد قياس الغائب على الشاهد في مسألة الرؤية

والجوابُ : منْعُ هـٰذا الاشتراطِ[3] ، **وإليهِ أشارَ بقولِهِ** :

(**فَيُرَىٰ لا فِي مَكَانٍ ، وَلا عَلَىٰ جِهَةٍ ؛ مِنْ مُقَابَلَةٍ ، أَوِ ٱتِّصَالِ شُعَاعٍ ، أَوْ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ ٱلرَّائِي وَبَيْنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ**) ، وقياسُ الغائبِ على الشاهدِ فاسدٌ .

---

(١) رواه البخاري (٥٥٤) ، ومسلم (٦٣٣) من حديث سيدنا جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه .

(٢) كذا قال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٤١) ، وفصَّل ذلك في كتابه « الكفاية في الهداية » وفيها ذكر أسمائهم تفصيلاً ، وكذا نقل العلامة ابن أبي الشريف في « المسامرة » (ص٣٩) ، وانظر « نظم المتناثر » (٣٠٧) .

(٣) **وتحقيقه** : أن الرؤية عندنا بخلْق الله سبحانه ؛ فلذا جوَّز المشايخ أن يرىٰ أعمىٰ بالصين بقَّةً تطير بأندلسَ من المغرب ، **نعم** ؛ العادة الإلـٰهية جارية بخلق الرؤية عند تحقُّق الأسباب المذكورة ، وبعدم خلقها عند انتفائها ، ويجوز أن يخرقها لمن شاء ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرىٰ خلفه كما يرىٰ أمامه بلا مقابلة المرئي . « فرهاري » (ص٣٦٣) .

وقد يُستدَلُّ علىٰ عدمِ الاشتراطِ برؤيةِ اللهِ تعالىٰ إيَّانا ، **وفيهِ نظرٌ** ؛ لأنَّ الكلامَ في الرؤيةِ بحاسَّةِ البصرِ .

تحريجة: نفي الرؤية مع وجود شروطها يلزم منه سفسطة

فإنْ قيلَ : لو كانَ جائزَ الرؤيةِ والحاسَّةُ سليمةٌ . . لوجبَ أنْ يُرىٰ[1] ، وإلا لجازَ أنْ يكونَ بحضرتِنا مثلاً جبالٌ شاهقةٌ لا نراها ، وإنَّهُ سفسطةٌ .

قلنا : ممنوعٌ ؛ فإنَّ الرؤيةَ عندَنا بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ ، فلا تجبُ عندَ اجتماعِ الشرائطِ[2] .

الرد على أقوى شبه المانعين السمعية

ومِنَ السمعيَّاتِ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

والجوابُ بعدَ تسليمِ كونِ الأبصارِ للاستغراقِ[3] ، **وإفادتِهِ عمومَ السلبِ لا سلْبَ العمومِ** ، **وكونِ الإدراكِ هو الرؤيةَ مطلقاً** ،

---

(١) **يعني** : مع وجود الشروط وانتفاء الموانع التي زعموا وجوبها عقلاً لتصحيح الرؤية .

(٢) **أما بشأن ردِّ شبهة السفسطة** : فيقول العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٦٥) : (نعلم قطعاً أن أواني البيت بعدما خرجنا عنه . . لم تنقلب أناساً علماء بعلوم الهندسة والجَفْر والمجسطي ، مع أن الانقلاب ممكن عند العقل ، فثبت أن تجويز هـٰذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها ، فلا سفسطة) .

(٣) **إذ الأصل** : أننا لا نسلم كون (أل) في (الأبصار) للاستغراق ؛ إذ النصوص الدالة علىٰ رؤية المؤمنين ربَّهم يومَ القيامة . . تدلُّ على العهدية ، لا على الاستغراقية ، وإذا سلمنا كونها للاستغراق فالآيةُ من باب سلب العموم ؛ **والمعنىٰ** : ليس كلُّ الأبصار ترىٰ ربَّها ، ولـٰكن بعضها يراه بنصِّ آية سورة (القيامة) ، ولو سلمنا أنها لعموم السلب فالإدراك خاصٌّ من الرؤية ؛ إذ هو رؤية علىٰ وجه الإحاطة ، ونفي الأخصِّ لا يدلُّ علىٰ نفي الأعمِّ .

لا الرؤيةَ علىٰ وجْهِ الإحاطةِ بجوانبِ المرئيِّ : أنَّهُ لا دَلالةَ فيهِ علىٰ عمومِ الأوقاتِ والأحوالِ[١] .

وقد يُستدَلُّ بالآيةِ علىٰ جوازِ الرؤيةِ[٢] ؛ إذْ لوِ امتنعَتْ لَمَا حصلَ التمدُّحُ بنفيِها ، كالمعدومِ لا يُمدَحُ بعدمِ رؤيتِهِ ؛ لامتناعِها ، وإنَّما التمدُّحُ في أنْ يُمكِنَ رؤيتُهُ ولا يُرىٰ ؛ للتمنُّعِ والتعزُّزِ بحجابِ الكبرياءِ .

وإنْ جعلْنا الإدراكَ عبارةً عنِ الرؤيةِ علىٰ وجْهِ الإحاطةِ بالجوانبِ والحدودِ . فدَلالةُ الآيةِ علىٰ جوازِ الرؤيةِ بل تحقُّقِها أظهرُ ؛ لأنَّ المعنىٰ أنَّهُ معَ كونِهِ مَرْئيّاً لا يُدرَكُ بالأبصارِ ؛ لتعاليهِ عنِ التناهي والاتِّصافِ بالحدودِ والجوانبِ[٣] .

رد شبهة استنكار طلب الرؤية

ومنها : أنَّ الآياتِ الواردةَ في سؤالِ الرؤيةِ مقرونةٌ بالاستعظامِ والاستنكارِ[٤] .

---

(١) ومُلخَّصُهُ : أنَّا نخصُّ عدم الإدراك ببعض الأوقات كالدنيا ، أو ببعض أحوال الآخرة ؛ لما ثبت أن الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الأحوال . « فرهاري » (ص٣٦٥) .

(٢) من باب الإقناع ، لا البرهان ؛ لجواز التمدُّح بنفي المستحيل بل نفي وقوعه ؛ كما قال تعالىٰ : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾ [الجن : ٣] .

(٣) فالحاصل : أنه تعالىٰ تمدَّح بأن رؤيته ليست كرؤية الأجسام بإحاطة الحدود . « فرهاري » (ص٣٦٧) .

(٤) كقوله عز وجل : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ ﴾ [البقرة : ٥٥] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الفرقان : ٢١] ، وفي هـٰذه الآية نصٌّ علىٰ ما سيشير إليه المصنف من العناد والتعنت ، وقد قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص١٧١) : =

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لتعنُّتِهم وعنادِهم في طلبِها ، لا لامتناعِها، وإلا لمنعَهم موسىٰ عليهِ السلامُ عن ذلكَ ، كما فعلَ حينَ سألوا أنْ يجعلَ لهم آلهةً، فقالَ : ﴿ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٣٨] ، وهٰذا مشعرٌ بإمكانِ الرؤيةِ في الدنيا ؛ ولهٰذا اختلفَتِ الصحابةُ رضيَ اللهُ عنهم في أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ هل رأىٰ ربَّهُ ليلةَ المعراجِ أم لا ؟ والاختلافُ في الوقوعِ دليلُ الإمكانِ[(١)] .

رؤية الله تعالى في المنام جائزة

وأمَّا الرؤيةُ في المنام : فقد حُكيَتْ عن كثيرٍ مِنَ السلفِ[(٢)] ، ولا خفاءَ في أنَّها نوعُ مشاهدةٍ تكونُ بالقلبِ دونَ العينِ[(٣)] .

* * *

= (واللقاء إذا أطلق على الحي السليم . . لم يكن إلا رؤية العين) ، وأنت ترىٰ أن طالعة الآية نفت اللقاء من قبلهم ؛ وهو بمعنى الرؤية ؛ فصار طلب الرؤية بعد منعها تعنُّتاً وعناداً .

(١) فإن الرؤية لو كانت محالاً لاتفقت الصحابة علىٰ عدم وقوعها ، وقال بعض العلماء : الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم ؛ إذ الحاسة البشرية ضعيفة ، ولا يخفىٰ أنه استبعاد لا برهان ، ولٰكن عدم وقوعها لغير النبي صلى الله عليه وسلم ثابت بإجماع المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية ، وقالوا : من ادَّعاها فهو زنديق ، وما يشاهده الصوفية من التجليات فمشاهدة روحانية لا بصرية . « فرهاري » (ص٣٦٨) .

(٢) وكرؤية النبي صلى الله عليه وسلم له سبحانه فيما رواه الترمذي (٣٢٣٤) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وروى الطبراني في « المعجم الأوسط » (٣٤٥٤) ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٢٩٥٢) عن الثقة المأمون رقبة بن مصقلة الكوفي : (رأيت رب العزة في المنام ، فقال : وعزتي وجلالي ؛ لأكرمن مثواه) يعني : سليمان التيمي ، وكذا رؤية علي بن الموفق عند البيهقي في « شعب الإيمان » (٣٩٠٣) .

(٣) في أصل (أ) : (مشابهة) بدل (مشاهدة) .

[الكلام في خلق أفعال العباد][1]

(وَٱللهُ تَعَالَىٰ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ ٱلْعِبَادِ ؛ مِنَ ٱلْكُفْرِ وَٱلْإِيمَانِ ، وَٱلطَّاعَةِ وَٱلْعِصْيَانِ) ، لا كما زعمَتِ المعتزلةُ أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِهِ ، وقد كانتِ الأوائلُ منهم يتحاشَونَ عن إطلاقِ لفظِ الخالقِ[2] ، ويكتفونَ بلفظِ المُوجِدِ والمُخترِعِ ونحوِ ذلكَ ، وحينَ رأى الجبائيُّ وأتباعُهُ أنَّ معنى الكلِّ واحدٌ ؛ وهو المُخرِجُ مِنَ العدمِ إلى الوجودِ . . تجاسروا علىٰ إطلاقِ لفظِ الخالقِ[3] .

احتجَّ أهلُ الحقِّ بوجوهٍ[4] :

الدليل العقلي على انفراد الحق تعالى بجميع الأفعال

الأوَّلُ : **أنَّ العبدَ لو كانَ خالقاً لأفعالِهِ لكانَ عالماً بتفاصيلِها** ؛ ضرورةَ أنَّ إيجادَ الشيءِ بالقدرةِ والاختيارِ لا يكونُ إلا كذلكَ ،

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٩٤) .

(٢) يعني : على العبد ، كذا في هامش (أ) دون تصحيح ، وفي « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٣٩) : (وكانوا يساعدون أهل الحق علىٰ أن لا خالقَ إلا اللهُ) .

(٣) قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٣٩) : (فزعم أن كل ما دبَّ ودرج خالق لفعله الاختياري ، فلما انتهت نوبة رئاستهم إلىٰ أبي عبد الله البصري الملقب بـ « جُعَل » . . زعم أن الخالق على الحقيقة هو العبد ، والله تعالىٰ يسمىٰ خالقاً علىٰ مجاز القول دون الحقيقة) .

(٤) مذكورة في المطولات ، فلا يردُ أن الشارح ذكر وجهين . « فرهاري » (ص٣٦٩) .

واللازمُ باطلٌ ؛ فإنَّ المشْيَ مِنْ موضعٍ إلىٰ موضعٍ قد يشتملُ علىٰ سَكَناتٍ مُتخلِّلةٍ وعلىٰ حركاتٍ بعضُها أسرعُ وبعضُها أبطأُ ، ولا شعورَ للماشي بذلكَ ، وليسَ هـٰذا ذهولاً عنِ العلمِ ، بل لو سُئِلَ عنها لم يعلمْ ، وهـٰذا في أظهرِ أفعالِهِ .

وأمَّا إذا تأمَّلْتَ في حركاتِ أعضائِهِ في المشْيِ والأخذِ والبطشِ ونحوِ ذلكَ ، وما يحتاجُ إليهِ مِنْ تحريكِ العضلاتِ وتمديدِ الأعصابِ ونحوِ ذلكَ . . فالأمرُ أظهرُ[1] .

الدليل النقلي على انفراده سبحانه بجميع الأفعال

الثاني : النصوصُ الواردةُ في ذلكَ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات : ٩٦] أي : عملَكم ، علىٰ أنَّ (ما) مصدريةٌ ؛ لئلا يُحتاجَ إلىٰ حذفِ الضميرِ ، أو معمولَكم ، علىٰ أنَّ (ما) موصولةٌ ، ويشملُ الأفعالَ ؛ لأنَّا إذا قلنا : أفعالُ العبادِ مخلوقةٌ للهِ تعالىٰ ، أو للعبدِ . . لم نُرِدْ بالفعلِ المعنى المصدريَّ الذي هو الإيجادُ والإيقاعُ ، بلِ الحاصلَ بالمصدرِ الذي هو متعلَّقُ الإيجادِ والإيقاعِ[2] ؛ أعني : ما يُشاهَدُ مِنَ الحركاتِ والسكناتِ مثلاً ، وللذهولِ عن هـٰذهِ النكتةِ قد يُتوهَّمُ أنَّ الاستدلالَ

---

(١) ولذا قال بعض الحكماء : **من أعجب العجائب** : أن الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل إلا بحركة عضلة مخصوصة ، ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ، ولـٰكنه إذا أراد حركة العضو تحرَّكت تلك العضلة لا غيرها من العضلات ، فسبحان الله الخفي بذاته ، والظاهر بصفاته وآياته ! « فرهاري » (ص٣٧١) .

(٢) **الحاصل بالمصدر** : هو عين الأثر الواقع من الفاعل ، أما الإيقاع نفسُهُ فهو من الاعتبارات العقلية ، فالحاصل بالمصدر معنىً وجوديٌّ ، خلافاً للمعنى المصدري الذي هو تعلق القدرة ، والتعلقات اعتباراتٌ وجودُها ذهني .

بالآيةِ موقوفٌ علىٰ كونِ (ما) مصدريةً .

وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الأنعام : ١٠٢] أي : ممكنٍ ، بدلالةِ العقلِ[١] .

وكقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ ﴾ [النحل : ١٧] في مقامِ التمدُّحِ بالخالقيَّةِ[٢] ، وكونِها مناطاً لاستحقاقِ العبادةِ[٣] .

تعريف الشرك وتنزيه المعتزلة عنه

لا يُقالُ : فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقاً لأفعالِهِ يكونُ مِنَ المُشركِينَ دونَ المُوحِّدينَ[٤] .

لأنّا نقولُ : الإشراكُ : هو إثباتُ الشريكِ في الألوهيَّةِ ؛ **بمعنىٰ وجوبِ الوجودِ** ؛ كما للمجوسِ ، **أو بمعنى استحقاقِ العبادةِ** ؛ كما لعبدةِ الأصنامِ ، والمعتزلةُ لا يُثبِتونَ ذلكَ ، بل لا يجعلونَ خالقيَّةَ العبدِ كخالقيَّةِ اللهِ تعالىٰ ؛ لافتقارِهِ إلى الأسبابِ والآلاتِ التي هي بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ .

تضليل المشايخ للمعتزلة

إلا أنَّ مشايخَ ما وراءَ النهرِ قد بالغوا في تضليلِهم في هـٰذهِ المسألةِ ؛ حتىٰ قالوا : إنَّ المجوسَ أسعدُ حالاً منهم ؛ حيثُ لم يُثبِتوا إلا شريكاً واحداً ، والمعتزلةُ أثبتوا شركاءَ لا تُحصىٰ !!

---

(١) وفعل العبد شيء ممكن ، فتتعلق القدرة به تعلقاً صُلُوحياً وتنجيزياً .

(٢) ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدُّح بالخالقية ، وفي الآية تعليم العباد مدحه تعالىٰ بهـٰذا التفرُّد .

(٣) فلا شك لو شاركه في الخالقية أحد . . لم يكن للتمدح معنىً ، ولكان غيره مستحقاً للعبادة . « فرهاري » (ص٣٧٣) .

(٤) مع أن المذهب عدم تكفير المعتزلة ؛ لأنهم من أهل القبلة . « فرهاري » (ص٣٧٣) .

شبه المعتزلة في المسألة والرد عليها

واحتجَّتِ المعتزلةُ : بأنَّا نُفرِّقُ بالضرورةِ بينَ حركةِ الماشي وحركةِ المُرتعِشِ ؛ أنَّ الأولىٰ باختيارِهِ دونَ الثانيةِ ، وبأنَّهُ لو كانَ الكلُّ بخلْقِ اللهِ تعالىٰ لبطلَ قاعدةُ التكليفِ ، والمدحِ والذمِّ ، والثوابِ والعقابِ ، وهو ظاهرٌ[1] .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ إنَّما يتوجَّهُ على الجبريَّةِ القائلينَ بنفْيِ الكسْبِ والاختيارِ لهُ أصلاً ، وأمَّا نحنُ فنُثبِتُهُ علىٰ ما نُحقِّقُهُ إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ[2] .

إنما يوصف بأثر الفعل من قام به

وقد يُتمسَّكُ : بأنَّهُ لو كانَ خالقاً لأفعالِ العبادِ لكانَ هو القائمَ والقاعدَ ، والآكلَ والشاربَ ، والزانيَ والسارقَ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ !

وهٰذا جهلٌ عظيمٌ ؛ لأنَّ المُتَّصِفَ بالشيءِ **مَنْ قامَ بهِ ذلكَ الشيءُ ، لا مَنْ أوجدَهُ** ، أَوَلا يرونَ أنَّ اللهَ تعالىٰ هو الخالقُ للسوادِ والبياضِ وسائرِ الصفاتِ في الأجسامِ ، ولا يتَّصِفُ بذلكَ ؟!

شبهة سمعية

وربَّما يُتمسَّكُ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون : ١٤] ، ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى ﴾ [المائدة : ١١٠] .

والجوابُ : أنَّ الخَلْقَ ها هنا بمعنى التقديرِ[3] .

(**وَهِيَ**) أي : أفعالُ العبادِ (**كُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ**) قد سبقَ

---

(١) كما أن كلام المعتزلة في بحث الرؤية إنما يتوجَّهُ على المشبهة والمجسمة . . فكلامهم هنا يتوجَّهُ على الجبريَّة النافين لقاعدة التكليف ، أو للكسب .

(٢) سيأتي قريباً (ص ٢١٨) .

(٣) علىٰ حد قول زهير بن أبي سلمىٰ : (من الكامل)

فلأنتَ تفري ما خلقتَ وبعـ ... ـضُ القومِ يخلقُ ثمَّ لا يفري

أَنَّهما عندَنا عبارةٌ عن معنىً واحدٍ ، (**وَحُكْمِهِ**) لا يبعدُ أنْ يكونَ ذلكَ إشارةً إلىٰ خطابِ التكوينِ .

تعريف القضاء

(**وَقَضِيَّتِهِ**) أي : قضائِهِ ؛ وهو عبارةٌ عنِ الفَعلِ معَ زيادةِ إحكامٍ .

تحريجة: لو كان الكفر بقضائه تعالى لوجب الرضاء به

لا يُقالُ : لو كانَ الكفرُ بقضاءِ اللهِ تعالىٰ لوجبَ الرضاءُ بهِ ؛ لأنَّ الرضاءَ بالقضاءِ واجبٌ ، واللازمُ باطلٌ ؛ لأنَّ الرضاءَ بالكفرِ كفرٌ .

لأنَّا نقولُ : الكفرُ مَقْضيٌّ لا قضاءٌ ، والرضاءُ إنَّما يجبُ بالقضاءِ دونَ المقضيِّ[1] .

تعريف القدر

(**وَتَقْدِيرِهِ**) وهو تحديدُ كلِّ مخلوقٍ بحدِّهِ الذي يُوجَدُ ؛ مِنْ حُسْنٍ وقبحٍ ، ونفعٍ وضرٍّ ، وما يحويهِ مِنْ زمانٍ ومكانٍ[2] ، وما يترتَّبُ عليهِ مِنْ ثوابٍ أو عقابٍ .

والمقصودُ : تعميمُ إرادةِ اللهِ تعالىٰ وقدرتِهِ ؛ لما مرَّ مِنْ أنَّ الكلَّ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ ، وهو يستدعي القدرةَ والإرادةَ ؛ لعدمِ الإكراهِ والإجبارِ .

تحريجة: فيلزم على مذهبكم الجبر

فإنْ قيلَ : فيكونُ الكافرُ مجبوراً في كفرِهِ والفاسقُ في فسقِهِ ،

---

(١) **يريد** : أن السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضيِّ ، ولا شكَّ أن القضاء تكوين ، والكفرَ مكوَّن ، والتكوين غير المكوَّن ، والرضاء إنما يجب بالتكوين فقط . « فرهاري » (ص٣٧٧) ، وكلمة (الرضاء) رسمت بالهمز في جميع النسخ المعتمدة .

(٢) قوله : (**يحويه**) أي : يحيط ، والضمير المستتر في (يحويه) عائد إلى (ما) ، والضمير البارز إلى المخلوق . « رمضان » (ص١٨٨) .

فلا يصحُّ تكليفُهما بالإيمانِ والطاعةِ .

قلنا : إنَّهُ تعالىٰ أرادَ منهما الكفرَ والفسقَ باختيارِهما ، فلا جَبْرَ[1] ، كما أنَّهُ علمَ منهما الكفرَ والفسقَ بالاختيارِ[2] ، ولم يلزمْ تكليفُ المُحالِ .

والمعتزلةُ أنكروا إرادةَ اللهِ تعالىٰ للشرورِ والقبائحِ[3] ؛ حتىٰ قالوا : إنَّهُ تعالىٰ أرادَ مِنَ الكافرِ والفاسقِ إيمانَهُ وطاعتَهُ ، لا كفرَهُ ومعصيتَهُ ، زعماً منهم أنَّ إرادةَ القبيحِ قبيحةٌ كخلقِهِ وإيجادِهِ .

ونحنُ نمنعُ ذلكَ ، بلِ القبيحُ كسبُ القبيحِ والاتِّصافُ بهِ .

فعندَهم يكونُ أكثرُ ما يقعُ مِنْ أفعالِ العبادِ علىٰ خلافِ إرادتِهِ تعالىٰ ، **وهـٰذا شنيعٌ جداً** .

خبران في شناعة قول المعتزلة

حُكِيَ عن عمرِو بنِ عبيدٍ أنَّهُ قالَ : ما ألزمَني أحدٌ مثلَ ما ألزمَني مجوسيٌّ كانَ معي في السفينةِ ، فقلتُ لهُ : لِمَ لا تُسلِمُ ؟ فقالَ : إنَّ اللهَ لم يُرِدْ إسلامي ، فإذا أرادَ إسلامي

---

(١) أي : أراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده ، فتكون إرادته الأزلية تابعة للاختيار الحادث ، ولا بُعدَ فيه لمن أحاط علمُهُ بالحادث الآتي ؛ كمن علم اختيار عبده غداً ، فاختار مختاره . « رمضان » (ص١٨٩) .

(٢) ولا شكَّ أن تغيُّر علمه محال . « فرهاري » (ص٣٧٩) .

(٣) **واستدلَّ بعضهم عليه بقوله تعالىٰ** : ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر : ٣١] ، **وأهل اللغة يقولون** : إذا قال رجل لآخر : لا أريد ظلمك . . **كان معناه** : لا أريد أن تُظلم أنت ، من غير تعيين الفاعل ، وإذا قال : لا أريد ظلماً لك . . **كان معناه** : لا أريد أن أظلمك ، ثم بغداديو المعتزلة لا يصفون الله بإرادة حقيقية كما هو مشهور مذهبهم ، بل يتأوّلونها بالفعل ، **وعليه يكون المعنىٰ عندهم** : وما ظلم الله ظلماً ، وهـٰكذا نقول ، فلم يكن في الآية حجة لهم ، وانظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧١١) .

أسلمتُ ، فقلتُ للمجوسيِّ : إنَّ اللهَ تعالىٰ يُرِيدُ إسلامَكَ ، ولٰكنَّ الشياطينَ لا يتركونَكَ ، فقالَ المجوسيُّ : فأنا أكونُ معَ الشريكِ الأغلبِ ![1] .

وحُكِيَ أنَّ القاضيَ عبدَ الجبَّارِ الهمَذانيَّ دخلَ على الصاحبِ بنِ عبَّادٍ وعندَهُ الأستاذُ أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ ، فلمَّا رأى الأستاذَ قالَ : سبحانَ مَنْ تنزَّهَ عنِ الفحشاءِ ! فقالَ الأستاذُ على الفورِ : سبحانَ مَنْ لا يجري في ملكِهِ إلا ما يشاءُ ![2] .

---

(١) رواه ابن قتيبة في « عيون الأخبار » (٢/ ١٥٧) دون ذكر عمرو بن عبيد .

(٢) كذا في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٤/ ٢٦١) وزاد : (فقال عبد الجبار : أفيشاء ربنا أن يُعصىٰ ؟! فقال الأستاذ : أيعصىٰ ربنا قهراً ؟! فقال عبد الجبار : أفرأيت إن منعني الهدىٰ ، وقضىٰ عليَّ بالردىٰ . . أحسنَ إليَّ أم أسا ؟ فقال الأستاذ : إن كان منعك ما هو لك فقد أسا ، وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشا ، فانقطع عبد الجبار) .
وفي جميع النسخ المعتمدة وعامة نسخ الاستئناس : (الهمداني) بدل (الهمذاني) ، وأثبت الصواب من نسخة واحدة من نسخ الاستئناس .
ولا شك أن كلّاً من عمرو بن عبيد والقاضي المعتزلي قد أخطأا خطأً جسيماً فيما ذهبا إليه ، **ومع هٰذا يقال** : كانا متشرِّعَين على الجملة ، وقد قال الإمام الرازي في « مفاتيح الغيب » (١٣/ ١٥٥) : (**واعلم يا أخي** : أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم ، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال : سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول : نظر أهل السنة علىٰ تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ، ونظر المعتزلة علىٰ تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي ، فإذا تأمّلت علمت أن أحداً لم يصفِ الله إلا بالتعظيم ، والإجلال والتقديس والتنزيه ، ولٰكن منهم من أخطأ ، ومنهم من أصاب ، ورجاء الكلِّ متعلِّقٌ بهٰذه الكلمة ؛ وهي قوله : ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ﴾ [الأنعام : ١٣٣]) .

والمعتزلةُ اعتقدوا أنَّ الأمرَ يستلزمُ الإرادةَ ، والنهيَ عدمَ الإرادةِ ، فجعلوا إيمانَ الكافرِ مراداً وكفرَهُ غيرَ مرادٍ ، ونحنُ نعلمُ أنَّ الشيءَ قد لا يكونُ مراداً ويُؤمَرُ بهِ ، وقد يكونُ مراداً ويُنهىٰ عنهُ ؛ لحِكَمٍ ومصالحَ يُحيطُ بها علمُ اللهِ تعالىٰ ، أو لأنَّهُ ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] ، ألا يُرىٰ أنَّ السيِّدَ إذا أرادَ أنْ يُظهِرَ على الحاضرينَ عصيانَ عبدِهِ يأمرُهُ بالشيءِ ولا يريدُهُ منهُ ؟!

وقد يُتمسَّكُ مِنَ الجانبينِ بالآياتِ ، وبابُ التأويلِ مفتوحٌ على الفريقينِ[1] .

الرد على المجبرة

(وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ ٱخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُونَ بِهَا) إنْ كانَتْ طاعةً (وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا) إنْ كانَتْ معصيةً ، لا كما زعمَتِ الجبريَّةُ أنَّهُ لا فعلَ للعبدِ أصلاً[2] ، وأنَّ حركاتِهِ بمنزلةِ حركاتِ الجماداتِ ، لا قدرةَ للعبدِ عليها ولا قَصْدَ ولا اختيارَ .

---

(١) كقوله سبحانه : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [النحل : ٩٣] ، وقوله له الحكمُ : ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت : ٤٠] ، وكقوله سبحانه : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة : ٧] ، وقوله : ﴿ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾ [المجادلة : ٢٢] ، وقوله له الحكم : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩] ، وما كان محكماً عند فريق فهو متشابه عند مخالفيه .

(٢) ورئيس الجبرية : جهم بن صفوان الترمذي ، قال : إضافة الفعل إلى الخلق مجاز علىٰ حسب ما يضاف إليه الشيء إلىٰ محلِّه ، لا إلىٰ محصله ، وعندهم قولك : جاء زيد ، وذهب عمرو . . كقولك : طال الغلام ، وابيضَّ الشعر . « رمضان » (ص١٩٢) .

وقال السيد السند في « التعريفات » (ص٧٤) : (والجبرية اثنتان : متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل ؛ كالأشعرية ، وخالصة لا تثبت ؛ كالجهمية) .

وهـٰذا باطلٌ ؛ لأنَّا نُفرِّقُ بالضرورةِ بينَ حركةِ البطشِ وحركةِ الارتعاشِ ، ونعلمُ أنَّ الأوَّلَ باختيارِهِ دونَ الثاني ، ولأنَّهُ لو لم يكنْ للعبدِ فعلٌ أصلاً لَمَا صحَّ تكليفُهُ ، ولا ترتُّبُ استحقاقِ الثوابِ والعقابِ علىٰ أفعالِهِ ، ولا إسنادُ الأفعالِ التي تقتضي سابقيَّةَ القصدِ والاختيارِ إليهِ علىٰ سبيلِ الحقيقةِ ؛ مثلُ : صلَّىٰ ، وصامَ ، وكتبَ ، بخلافِ مثلِ : طالَ الغلامُ ، واسودَّ لونُهُ .

والنصوصُ القطعيَّةُ تنفي ذلكَ[1] ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الواقعة : ٢٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩] إلىٰ غيرِ ذلكَ .

تحريجة : يلزم عن علمه تعالى الجبر

فإنْ قيلَ : بعدَ تعميمِ علمِ اللهِ تعالىٰ وإرادتِهِ . . الجبرُ لازمٌ قطعاً ؛ لأنَّهما إمَّا أنْ يتعلَّقا بوجودِ الفعلِ فيجبَ ، أو بعدمِهِ فيمتنعَ ، ولا اختيارَ معَ الوجوبِ والامتناعِ !

قلنا : اللهُ يعلمُ ويريدُ أنَّ العبدَ يفعلُهُ أو يتركُهُ باختيارِهِ ، فلا إشكالَ[2] .

---

(١) أي : تنفي ألا يكون لقدرة العبد تأثير للأفعال الاختيارية . « رمضان » (ص١٩٣) .

(٢) لا يتصوَّر الإجبار في العبد إلا إن صادم إرادتَهُ ، **وعلم أنه حتمٌ عليه** لا يمكنه خلافُهُ ، وهـٰذان أمران لا يجدُهما جاحدٌ أو فاسق عند احتجاجِهِ بالقدر ، ولا سيما قبل الفعل ، ولن تجد أدلَّ علىٰ كونك مختاراً وأنت متصرفٌ بيد القدرة . . كوجدانك حرية في الحركتين المتقابلتين منك ، وما لم تجد ذلك . . فهـٰذا خارج عن طور التكليف ، قال العلامة رمضان أفندي في « حاشيته » (ص١٩٤) : (إن عادة الله تعالىٰ جارية علىٰ أن علمه وإرادته يتعلقان بالفعل والترك علىٰ وفق اختيار العبد ؛ فإن اختار العبد الفعل تعلق=

فإنْ قيلَ : فيكونُ فعلُهُ الاختياريُّ واجباً أو مُمتنِعاً ، وهـٰذا يُنافي الاختيارَ .

تحريجة : الأشياء بعلم الله تعالى واجبة أو مستحيلة

قلنا : ممنوعٌ ؛ فإنَّ الوجوبَ بالاختيارِ مُحقِّقٌ للاختيارِ لا مُنافٍ[1] .

وأيضاً : منقوضٌ بأفعالِ البارئِ تعالىٰ جلَّ ذكرُهُ[2] .

تحريجة : لا يكون العبد فاعلاً لأنه لا يوجد أفعاله

فإنْ قيلَ : لا معنىٰ لكونِ العبدِ فاعلاً بالاختيارِ إلا كونُهُ مُوجِداً لأفعالِهِ بالقصْدِ والإرادةِ ، وقد سبقَ أنَّ اللهَ تعالىٰ مُستقِلٌّ بخلْقِ الأفعالِ وإيجادِها ، ومعلومٌ أنَّ المقدورَ الواحدَ لا يدخلُ تحتَ قدرتينِ مُستقلَّتينِ[3] .

= علم الله وإرادته ، وإن اختار الترك تعلق علم الله وإرادته ، فلا يلزم الجبر الذي ذكرتم) .

(١) فيجوز أن يكون الأثر الصادر عن الفاعل بالاختيار.. واجباً بالاختيار . « رمضان » (ص١٩٤) ، **فالممكن لا يصير واجباً أبداً** ؛ لأن الممكن هو الذي ليس وجوده من ذاته ، فقعود القاعد لا يخرج القيام منه عن كونه ممكناً في حال القعود ؛ إنما يخرجه عن إمكان القيام بشرط القعود . « بقاعي » (ص٣٥٧) .

(٢) **والحاصل** : أنه لو تمَّ دليلكم لزم أن يكون الواجب تعالىٰ مجبوراً في أفعاله ؛ إذ قد تعلق علمه وإرادته في الأزل بصدورها عنه ، فلو كان تعلقهما بصدور الفعل سالباً للاختيار.. لزم الجبر في الواجب ، **وهو باطل إجماعاً من الطرفين** . « فرهاري » (ص٣٨٨) .

(٣) فيلزم أحد الأمرين : إما عدم كون العبد فاعلاً بالاختيار لأن الله خالق أفعاله ، أو عدم كون الله تعالىٰ خالقاً لأفعال العباد ؛ لأن العبد مختار . « فرهاري » (ص٣٨٩) ، وقد جُعل بعضه عنده متناً ، وليس في النسخ المعتمدة .

قلنا : لا كلامَ في قوَّةِ هٰذا الكلامِ ومتانتِهِ ، إلا أنَّهُ لمَّا ثبتَ **بالبرهانِ** أنَّ الخالقَ هو اللهُ تعالىٰ ، **وبالضرورةِ** أنَّ لقدرةِ العبدِ وإرادتِهِ مدخلاً في بعضِ الأفعالِ كحركةِ البطشِ ، دونَ البعضِ كحركةِ الارتعاشِ . . احتجْنا في التفصِّي عن هٰذا المضيقِ إلى القولِ بأنَّ اللهَ تعالىٰ خالقٌ ، والعبدَ كاسبٌ[1] .

تحقيق معنى الكسب والخلق

وتحقيقُهُ : أنَّ صرفَ العبدِ قدرتَهُ وإرادتَهُ إلى الفعلِ . . **كسبٌ** ، وإيجادَ اللهِ تعالى الفعلَ عَقِيبَ ذلكَ . . **خَلْقٌ** ، والمقدورُ الواحدُ داخلٌ تحتَ قدرتينِ ، لٰكنْ بجهتينِ مختلفتينِ ، **فالفعلُ مقدورُ اللهِ تعالىٰ بجهةِ الإيجادِ ، ومقدورُ العبدِ بجهةِ الكسبِ**[2] ، وهٰذا القدْرُ مِنَ المعنىٰ ضروريٌّ ، وإنْ لم نقدرْ علىٰ أزيدَ مِنْ ذلكَ في تلخيصِ العبارةِ المُفصِحَةِ عن تحقيقِ كونِ فعْلِ العبدِ بخَلْقِ اللهِ

---

(١) **التفصِّي** : الخلاص ، **والمضيق هنا** : اجتماع النقيضين .

(٢) **إن قيل** : تعلق إرادة العبد بأحد المقدورين يكون بمرجِّح ، فإن كان من عند الله تعالىٰ لزم الإجبار ، أو من عند العبد لزم الاستقلال . . **فيقال** : الإرادة صفة من شأنها الترجيح كما في الإرادة القديمة ، **فإن قيل** : الإرادة الحادثة حدوثُها إن كان من الله لزم الإجبار ، أو من العبد لزم التسلسل . .
فيقال : من الله تعالىٰ ولا إجبار ؛ فأفعال الله تعالىٰ صادرة عنه بالاختيار ولا اختيار له تعالىٰ في وجود إرادته وقدرته ، **فإن قيل** : تعلُّقُ الإرادة الحادثة ممكن ، والممكن مستند للواجب . . **فيقال** : التعلق أمر اعتباري أو حال ، والحاجة للموجد تكون للموجودات ، لا للمعدومات أو الأحوال .
قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٩٠) بعد ما سبق ملخصه : (**والأحسن** : السكوت ؛ فقد جاء في الحديث النهي عن البحث في القدر ، وصرَّح غير واحد من الأكابر بأن حقيقة هٰذه المسألة مما استأثره الله سبحانه بعلمه ، وفي كلام الشارح إيماءٌ بذلك) ، وهو حقٌّ عند عدم الداعية والحاجة .

تعالىٰ وإيجادِهِ معَ ما فيهِ للعبدِ مِنَ القدرةِ والاختيارِ .

ولهم في الفرقِ بينَهما عباراتٌ : مثلُ : إنَّ الكسْبَ وقعَ بآلةٍ ، والخَلْقَ لا بآلةٍ ، والكسْبَ مقدورٌ وقعَ في محلِّ قدرتِهِ ، والخَلْقَ لا في محلِّ قدرتِهِ ، والكسْبَ لا يصحُّ انفرادُ القادرِ بهِ ، والخَلْقَ يصحُّ[1] .

تحريجة : كلامكم يوافق مذهب القدرية

فإنْ قيلَ : فقد أثبتُّم ما نسبتُم إلى المعتزلةِ مِنْ إثباتِ الشِّرْكةِ .

قلنا : الشِّرْكةُ أنْ يجتمعَ اثنانِ علىٰ شيءٍ وينفردَ كلٌّ منهما بما هو لهُ دونَ الآخرِ ؛ كشركاءِ القريةِ والمحلَّةِ ، وكما إذا جُعِلَ العبدُ خالقاً لأفعالِهِ والصانعُ خالقاً لسائرِ الأعراضِ والأجسامِ ، بخلافِ ما إذا أُضيفَ أمرٌ إلىٰ شيئينِ بجهتينِ مختلفتينِ ؛ كالأرضِ تكونُ مُلْكاً للهِ تعالىٰ بجهةِ التخليقِ ، وللعبادِ بجهةِ ثبوتِ التصرُّفِ ، وكفعلِ العبدِ يُنسَبُ إلى اللهِ تعالىٰ بجهةِ الخَلْقِ ، وإلى العبدِ بجهةِ الكسْبِ .

تحريجة : كما أن خلق القبيح لا يقبح من الله تعالى . . لا يقبح كسبه من العبد

فإنْ قيلَ : فكيفَ كانَ كسْبُ القبيحِ قبيحاً وسَفَهاً مُوجِباً لاستحقاقِ الذمِّ والعقابِ بخلافِ خَلْقِهِ ؟

قلنا : لأنَّهُ قد ثبتَ أنَّ **الخالقَ حكيمٌ**[2] ، **لا يخلقُ شيئاً إلا ولهُ**

---

(١) كذا في « التمهيد » (ص٧١) للعلامة أبي المعين النسفي ، وقد عرَّف العلامة الشارح الكسب في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٨٨) فقال : (هو أمرٌ إضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور ، بل اتصافَ الفاعل به ؛ وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة) .

(٢) هـٰذا بعد تسليم حكْم العقل بالحسن والقبح في الجملة ، وإلا فقد ثبت الحسن والقبح في الكَسب شرعاً ، ولم يثبت ذلك في الخالق . « كستلي » (ص١١٩) ، ثم **صفة الحكمة** من الصفات الواجب إثباتها عند السادة الماتريدية ، **ومعناها** : ما له عاقبة حميدة ، ويقابلها السفهُ ؛ وهو ما خلا =

عاقبةٌ حميدةٌ وإنْ لم نطَّلعْ عليها ، فجزمْنا بأنَّ ما نستقبحُهُ مِنَ الأفعالِ قد يكونُ لهُ فيها حِكَمٌ ومصالحُ ؛ ما في خَلْقِ الأجسامِ الخبيثةِ الضارَّةِ المُؤلِمةِ[1] ، **بخلافِ الكاسبِ ؛ فإنَّهُ قد يفعلُ الحسنَ ، وقد يفعلُ القبيحَ** ، فجعلْنا كسْبَهُ للقبيحِ معَ ورودِ النهْيِ عنهُ قبيحاً سفهاً ، مُوجِباً لاستحقاقِ الذمِّ والعقابِ .

الحسن والقبح من أفعال العباد

(**وَٱلْحَسَنُ مِنْهَا**) أي : مِنْ أفعالِ العبادِ ؛ وهو ما يكونُ متعلَّقَ المدحِ في العاجلِ ، والثوابِ في الآجلِ ، **والأحسنُ أنْ يُفسَّرَ** : بما لا يكونُ متعلَّقاً للذمِّ والعقابِ ؛ ليشملَ المباحَ[2] .

(**بِرِضَاءِ ٱللهِ تَعَالَىٰ**) أي : إرادتِهِ مِنْ غيرِ اعتراضٍ .

(**وَٱلْقَبِيحُ مِنْهَا**) وهو ما يكونُ متعلَّقَ الذمِّ في العاجلِ ، والعقابِ في الآجلِ . (**لَيْسَ بِرِضَائِهِ**) لما عليهِ مِنَ الاعتراضِ ، قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر : ٧] **يعني** : أنَّ الإرادةَ والمشيئةَ والتقديرَ يتعلَّقُ بالكلِّ ، والرضاءَ والمحبةَ والأمرَ لا يتعلَّقُ إلا بالحسنِ دونَ القبيحِ .

* * *

= عن العاقبة الحميدة ، ومرجعها عند السادة الأشاعرة لصفة العلم ، أو هي صفة فعل بمعنى الإتقان ، وانظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٣٨٤) .

(١) سُئل بعض الأكابر : ما الفائدة من خلق الكافر ؟ قال : فائدتان لا توجدان في الأنبياء عليهم السلام ؛ قاتلُهُ غازٍ ، ومقتولُهُ شهيد . « فرهاري » (ص٣٩٢) ، وفي كلام العلامة الشارح موافقة لمذهب السادة الماتريدية ؛ من كون رعاية الأصلح الذي هو أوفق بالحكمة واجباً من الله تعالىٰ ، لا واجباً عليه .

(٢) فإن الأكثرين علىٰ أن المباح من قبيل الحسن ، وهو أيضاً برضاء الله تعالىٰ . « كستلي » (ص١١٩) .

[الكلام في الاستطاعة][1]

المعنى الأول للقدرة الحادثة

(وَٱلِاسْتِطَاعَةُ مَعَ ٱلْفِعْلِ)[2] خلافاً للمعتزلةِ[3] .

(وَهِيَ حَقِيقَةُ ٱلْقُدْرَةِ ٱلَّتِي يَكُونُ بِهَا ٱلْفِعْلُ) إشارةً إلىٰ ما ذكرَهُ صاحبُ « التبصرةِ » مِنْ أَنَّها عَرَضٌ يخلقُهُ اللهُ تعالىٰ في الحيوانِ يفعلُ بِهِ الأفعالَ الاختياريَّةَ ، وهي علَّةٌ للفعلِ[4] ، والجمهورُ علىٰ أنَّها شرطٌ لأداءِ الفعلِ لا علَّةٌ .

وبالجملةِ[5] : هي صفةٌ يخلقُها اللهُ تعالىٰ عندَ قصْدِ اكتسابِ الفعلِ بعدَ سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ ، فإنْ قصدَ فعلَ الخيرِ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤١) .

(٢) الاستطاعة، والقوة، والقدرة، والطاقة، والوسع : أسماء متقاربة عند أهل اللغة ، مترادفة عند المتكلمين . « رمضان » (ص٢٠٠) ، وكذا ذكر في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤١) .

(٣) قال العلامة أبو المعين النسفي في « التمهيد » (ص٦٠) : (**فزعمت المعتزلة** : أن تدبير الله تعالىٰ عنها ـ أي: أفعال العباد ـ منقطع ، والخلق هم الذين يتولَّون إخراجها من العدم إلى الوجود ، وإحداثها وإيجادها واختراعها ؛ **إذ معنىٰ هـٰذه الألفاظ كلها** : الإخراجُ من العدم إلى الوجود) ، وقال العلامة الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٨٨) : (ولزمهم كون كل حيوان خالقاً) .

(٤) تبصرة الأدلة (٢/ ٥٤١) ، ولم يجعلها الجمهور علة ؛ لأنها ليست من إحدى العلل الأربع ؛ الفاعلية، والقابلية، والصورية، والغائية .

(٥) أي : سواء كانت شرطاً أو علة . « فرهاري » (ص٣٩٥) .

خلقَ اللهُ تعالىٰ قدرةَ فعلِ الخيرِ ، وإنْ قصدَ فعلَ الشرِّ خلقَ اللهُ تعالىٰ قدرةَ فعلِ الشرِّ[1] ، فكانَ هو المُضيِّعَ لقدرةِ فعلِ الخيرِ ، فيستحقُّ الذمَّ والعقابَ ؛ ولهـٰذا ذمَّ الكافرينَ بأنَّهم لا يستطيعونَ السمعَ[2] .

وإذا كانَتِ الاستطاعةُ عَرَضاً وجبَ أنْ تكونَ مقارنةً للفعلِ بالزمانِ ، لا سابقةً عليهِ ، وإلا لزمَ وقوعُ الفعلِ بلا استطاعةٍ وقدرةٍ عليه ؛ لما مرَّ مِنِ امتناعِ بقاءِ الأعراضِ .

تحريجة: لم لا تكون هناك قدر تُوجَد وتفنى كالأعراض؟

فإنْ قيلَ : لو سُلِّمَ استحالةُ بقاءِ الأعراضِ فلا نزاعَ في إمكانِ تجدُّدِ الأمثالِ عَقِيبَ الزوالِ ، فمِنْ أينَ يلزمُ وقوعُ الفعلِ بدونِ القدرةِ ؟

قلنا : إنَّما ندَّعي لزومَ ذلكَ إذا كانَتِ القدرةُ التي بها الفعلُ هي القدرةَ السابقةَ[3] ، وأمَّا إذا جعلتُموها المثلَ المُتجدِّدَ المُقارِنَ . .

---

(1) وعند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاستطاعةُ واحدةٌ وصالحة للضدين ، كذا قال إمام الهدىٰ أبو منصور في « شرح الفقه الأكبر » (ص١٣) ، وأكثر كلام الإمام أبي منصور يدلُّ ـ كما ذكر الشارح هنا ـ أنه يميل إلىٰ أنها لا تصلح للضدين ، وانظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٥) .

(2) في نحو قوله سبحانه : ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود : ٢٠] إذ المراد : نفي حقيقة القدرة ، لا نفي الأسباب والآلات ؛ لأنها كانت ثابتة لهم ، وإنما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي يتعلق الفعل بها ؛ أي : يضيعون الاستطاعة للسمع ؛ إذ الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة ، وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم ؛ لاشتغالهم بضد ما أمرهم ؛ أي : لا يقصدون كلام الله تعالى علىٰ وجه التأمُّل ، بل يستمعون علىٰ وجه العناد والإنكار . « رمضان » (ص٢٠١) .

(3) ولا شكَّ في اللزوم حينئذ ؛ لأن القدرة السابقة قد انعدمت . « فرهاري » (ص٣٩٦) .

فقدِ اعترفتُم بأنَّ القدرةَ التي بها الفعلُ لا تكونُ إلا مُقارِنةً[١] ، ثم إنِ ادَّعيتُم أنَّهُ لا بدَّ لها مِنْ أمثالٍ سابقةٍ حتىٰ لا يمكنَ الفعلُ بأوَّلِ ما يحدثُ مِنَ القدرةِ . . فعليكمُ البيانُ .

وأمَّا ما يُقالُ[٢] : لو فرضنا بقاءَ القدرةِ السابقةِ إلىٰ آنِ الفعلِ ؛ إمَّا بتجدُّدِ الأمثالِ ، وإمَّا باستقامةِ بقاءِ الأعراضِ : فإنْ قالوا بجوازِ وجودِ الفعلِ بها في الحالةِ الأولىٰ . . فقد تركوا مذهبَهم ؛ حيثُ جوَّزوا مُقارَنةَ الفعلِ القدرةَ ، وإنْ قالوا بامتناعِهِ لزمَ التحكُّمُ والترجيحُ بلا مُرجِّحٍ ؛ إذِ القدرةُ بحالِها لم تتغيَّرْ[٣] ، ولم يحدثْ فيها معنىً ؛ لاستحالةِ ذلكَ على الأعراضِ ، فلِمَ صارَ الفعلُ بها في الحالةِ الثانيةِ واجباً ، وفي الحالةِ الأولىٰ ممتنعاً ؟!

ففيهِ نظرٌ[٤] ؛ لأنَّ القائلينَ بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ لا يقولونَ بامتناعِ المُقارَنةِ الزمانيَّةِ ، وبأنَّ كلَّ فعلٍ يجبُ أنْ يكونَ بقدرةٍ سابقةٍ عليهِ بالزمانِ ألبتةَ حتىٰ يمتنعَ حدوثُ الفعلِ في زمانِ حدوثِ القدرةِ مقرونةً بجميعِ الشرائطِ ، ولأنَّهُ يجوزُ أنْ يمتنعَ الفعلُ في الحالةِ الأولىٰ لانتفاءِ شرطٍ أو وجودِ مانعٍ ، ويجبُ في الثانيةِ لتمامِ الشرائطِ ، معَ أنَّ القدرةَ التي هي صفةٌ

---

(١) **فثبت** : أن القدرة مع الفعل ، أما الأمثال السابقة فوجودها وعدمها سواء بالنسبة إلى الفعل . « فرهاري » (ص٣٩٧) .

(٢) في جواب السؤال السابق ، وهو للعلامة أبي المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٧٣) .

(٣) **يعني** : لم تكن ضعيفة أولاً ، ثم قويت ثانياً ، سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد أو غيره . « رمضان » (ص٢٠٢) .

(٤) هنا وقع جواب (أما ما يقال) المتقدم .

القادرِ في الحالينِ على السواءِ[1] .

ومِنْ ها هنا : ذهبَ بعضُهم إلىٰ أنَّهُ إنْ أُرِيدَ بالاستطاعةِ القدرةُ المستجمعةُ لجميعِ شرائطِ التأثيرِ.. فالحقُّ أنَّها معَ الفعلِ ، وإلا فقبلَهُ[2] ، وأمَّا امتناعُ بقاءِ الأعراضِ فمبنيٌّ علىٰ مُقدِّماتٍ صعبةِ البيانِ ؛ وهي : أنَّ بقاءَ الشيءِ أمرٌ مُحقَّقٌ زائدٌ عليهِ ، وأنَّهُ يمتنعُ قيامُ العرضِ بالعرضِ ، وأنَّهُ يمتنعُ قيامُهما معاً بالمحلِّ[3] .

مذهب ثالث في تقدم القدر على الأفعال

ولمَّا استدلَّ القائلونَ بكونِ الاستطاعةِ قبلَ الفعلِ بأنَّ التكليفَ حاصلٌ قبلَ الفعلِ ؛ ضرورةَ أنَّ الكافرَ مُكلَّفٌ بالإيمانِ ، وتاركَ الصلاةِ مُكلَّفٌ بها بعدَ دخولِ الوقتِ ، فلو لم تكنِ الاستطاعةُ مُتحقِّقةً حينئذٍ لزمَ تكليفُ العاجزِ ، وهو باطلٌ.. **أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ** :

(**وَيَقَعُ هَـٰذَا ٱلاسْمُ**) يعني : لفظَ الاستطاعةِ (**عَلَىٰ سَلامَةِ ٱلأَسْبَابِ وَٱلآلاتِ وَٱلْجَوَارِحِ**) كما في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى

المعنى الثاني للقدرة الحادثة

---

(١) فلا يلزم قيام العرض ؛ لأن الشرط والمانع ليسا من أوصاف القدرة . « فرهاري » (ص٣٩٨) .

(٢) **المراد بالبعض هنا** : هو الإمام الرازي ، ذكر ذلك في « معالم أصول الدين » (ص١٠٦) حيث قال : (**قول من يقول** : الاستطاعة قبل الفعل.. صحيح من حيث إن ذلك المزاجَ المعتدلَ سابقٌ ، **وقول من يقول** : الاستطاعة مع الفعل.. صحيح من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التامُّ يجب حصول الفعل معه) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٣٩٨) : (وهو مختار الشارح رحمه الله تعالىٰ في « التهذيب ») ، وعند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٣٦٧) : (وهـٰذا الذي قاله الإمام لا يرتضيه الشارح) .

(٣) وهـٰذه المقدمات الثلاث غير برهانية وغير مسلمة عند كثيرين .

ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] [١] .

تحريجة : تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب والآلات لا يصح

فإنْ قيلَ : الاستطاعةُ صفةُ المُكلَّفِ ، وسلامةُ الأسبابِ والآلاتِ ليسَتْ صفةً لهُ ، فكيفَ يصحُّ تفسيرُها بها ؟

قلنا : المرادُ سلامةُ أسبابِهِ وآلاتِهِ ، والمُكلَّفُ كما يتَّصفُ بالاستطاعةِ يتَّصفُ بذلكَ ؛ حيثُ يُقالُ : هو ذو سلامةِ أسبابٍ ، إلا أنَّهُ لتركُّبِهِ لا يُشتَقُّ منهُ اسمُ فاعلٍ يُحمَلُ عليهِ ، بخلافِ الاستطاعةِ [٢] .

سلامة الأسباب والآلات والجوارح لا بد منها لصحة التكليف

(**وَصِحَّةُ ٱلتَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ عَلَىٰ هَـٰذِهِ ٱلاسْتِطَاعَةِ**) التي هي سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ ، لا الاستطاعةِ بالمعنى الأوَّلِ [٣] .

فإنْ أُرِيدَ بالعجزِ عدمُ الاستطاعةِ بالمعنى الأولِ .. فلا نُسلِّمُ استحالةَ تكليفِ العاجزِ ، وإنْ أُرِيدَ بالمعنى الثاني .. فلا نُسلِّمُ لزومَهُ ؛ لجوازِ أنْ يحصلَ قبلَ الفعلِ سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ وإنْ لم تحصلْ حقيقةُ القدرةِ التي بها الفعلُ .

القدرة على الخير والشر واحدة عند الإمام أبي حنيفة

وقد يُجابُ : بأنَّ القدرةَ صالحةٌ للضدَّينِ عندَ أبي حنيفةَ رحمَهُ اللهُ ؛ حتىٰ إنَّ القدرةَ المصروفةَ إلى الكفرِ هي بعينِها القدرةُ التي تُصرَفُ إلى الإيمانِ ، لا اختلافَ إلا في التعلُّقِ ، وهو

---

(١) فالقدرة الحادثة تطلق على المقارنة للفعل، وعلى التي قبل الفعل ؛ **وهي المعبَّر عنها** : بسلامة أسباب الفعل ، وسلامة الآلات ؛ وهي جمع آلة ؛ واسطة بين الفاعل ومنفعله كالسكين للقاطع ، وسلامة الجوارح ؛ أي : الكواسب .

(٢) فيقال : هو مستطيع ، وفي هامش (د) : (**وفيه نظر** ؛ لأنه يجوز أن يشتق منه اسم فاعل ؛ بأن يقال : سليمٌ أسبابُهُ) .

(٣) تقدم قريباً (ص٢٢٣) ، وهي القدرة المقارنة للفعل المكلَّفِ به .

لا يُوجِبُ الاختلافَ في نفسِ القدرةِ ؛ فالكافرُ قادرٌ على الإيمانِ المُكلَّفِ بهِ ، إلا أنَّهُ صرفَ قدرتَهُ إلى الكفرِ وضيَّعَ باختيارِهِ صرفَها إلى الإيمانِ ، فاستحقَّ الذمَّ والعقابَ[1] .

ولا يخفىٰ أنَّ في هـٰذا الجوابِ تسليماً لكونِ القدرةِ قبلَ الفعلِ ؛ لأنَّ القدرةَ على الإيمانِ في حالِ الكفرِ تكونُ قبلَ الإيمانِ لا محالةَ .

فإنْ أُجيبَ : بأنَّ المرادَ أنَّ القدرةَ وإنْ صلحَتْ للضدَّينِ لـٰكنَّها مِنْ حيثُ التعلُّقُ بأحدِهما لا تكونُ إلا معَهُ[2] ؛ حتىٰ إنَّ ما يلزمُ مقارنتَها للفعلِ هي القدرةُ المُتعلِّقةُ بالفعلِ ، وما يلزمُ مقارنتَها للتركِ هي القدرةُ المُتعلِّقةُ بهِ ، وأمَّا نفسُ القدرةِ فقد تكونُ مُتقدِّمةً مُتعلِّقةً بالضدَّينِ .

قلنا : هـٰذا ممَّا لا يُتصوَّرُ فيهِ نزاعٌ ، بل هو لغْوٌ مِنَ الكلامِ[3] ، **فليُتأمَّلْ** .

* * *

---

(١) كذا في « شرح الفقه الأكبر » للإمام أبي منصور الماتريدي (ص١٣) ، ولـٰكن نبَّهَ في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٥٤٥) أن الإمام الماتريدي لا يميل إلىٰ هـٰذا القول .

(٢) أي : مع أحدهما ، فلا يلزم من هـٰذا الجواب تسليم كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل ؛ لأن القدرة التي بها الفعل هي القدرة من حيث إنها متعلقة بالفعل ، وهي ليست متقدمة على القدرة المطلقة حتىٰ يلزم أن تكون القدرة قبل الفعل . « رمضان » (ص٢٠٧) .

(٣) وإنما كان لغواً من الكلام ؛ لأن قوله : (حتىٰ إن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل) لا يكون له معنىً ؛ لأن المقارن للفعل لا بد وأن يكون متعلقاً بالفعل . « رمضان » (ص٢٠٧) .

[الكلام في التكليف] (١)

(وَلا يُكَلَّفُ ٱلْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ) سواءٌ كانَ مُمتنِعاً في نفسِهِ ؛ كجمعِ الضدَّينِ ، أو مُمكِناً كخَلْقِ الجسمِ ، وأمَّا ما يمتنعُ بناءً علىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ علمَ خلافَهُ ، أو أرادَ خلافَهُ ؛ كإيمانِ الكافرِ وطاعةِ العاصي . . فلا نزاعَ في وقوعِ التكليفِ بهِ ؛ لكونِهِ مقدورَ المُكلَّفِ بالنظرِ إلىٰ نفسِهِ (٢) .

ثم عدمُ التكليفِ بما ليسَ في الوُسْعِ متَّفقٌ عليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] (٣) ، والأمرُ في قولِهِ تعالىٰ (٤) : ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ ﴾ [البقرة : ٣١] للتعجيزِ دونَ

---

(١) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٤٠٤) .

(٢) وبه تعلم : أن المستحيل لذاته ـ كالجمع بين النقيضين ـ لا يجوز التكليف به ولا يقع ، والمستحيل عادة يجوز التكليف به ولـٰكن لم يقع بالاستقراء ، والممكن عادة يجوز التكليف به ويقع شرعاً ، ومن هـٰذا القسم إيمان أبي لهب مع إخباره بأنه لا يؤمن ، وجعل بعضهم هـٰذا من الأول ، فقال بجواز وقوع التكليف بالمستحيل لذاته .

(٣) لـٰكن ذهب بعض الأشاعرة إلىٰ تجويزه ووقوعه، بل تجويز ووقوع المستحيل لذاته ، ومن قال بعدم الوقوع تأوَّل أمثلتهم .

(٤) هـٰذا جواب سؤال مقدَّر ؛ وهو : كيف وقد كُلِّفَ الملائكة بإنباء الأسماء التي عُلِّمها نبيُّ الله سيدنا آدم علىٰ نبينا وعليه الصلاةُ والسلامُ ، عند عرض الأشياء عليهم وهم غير عالمين بها ؟! وكذا يقال في تاليه .

التكليفِ[١] ، وقولُهُ تعالىٰ حكايةً : ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] ليسَ المرادُ بالتحميلِ هو التكليفَ ، بل إيصالُ ما لا يُطاقُ مِنَ العوارضِ إليهم[٢] .

وإنَّما النزاعُ في الجوازِ ؛ فمنعَهُ المعتزلةُ ؛ بناءً على القبحِ العقليِّ ، وجوَّزَهُ الأشعريُّ ؛ لأنَّهُ لا يقبحُ مِنَ اللهِ تعالىٰ شيءٌ .

لو جاز التكليف بما ليس في الوسع للزم المحال ؛ وهو وقوع الكذب في الكلام القديم

وقد يُستدَلُّ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] علىٰ نفْيِ الجوازِ ، **وتقريرُهُ** : أنَّهُ لو كانَ جائزاً لَمَا لزمَ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ ؛ **ضرورةَ أنَّ استحالةَ اللازمِ تُوجِبُ استحالةَ الملزومِ** ؛ تحقيقاً لمعنى اللزومِ ، لـٰكنَّهُ لو وقعَ لزِمَ كذبُ كلامِ اللهِ تعالىٰ ، وهو محالٌ .

وهـٰذهِ نكتةٌ في بيانِ استحالةِ كلِّ ما يتعلَّقُ علمُ اللهِ تعالىٰ أو إرادتُهُ أو اختيارُهُ بعدمِ وقوعِهِ .

وحلُّها[٣] : أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ كلَّ ما يكونُ مُمكِناً في نفسِهِ لا يلزمُ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ ، وإنَّما يجبُ ذلكَ لو لم يعرِضْ لهُ الامتناعُ

---

(١) **خطاب التعجيز** : هو الأمر بإتيان الشيء ولم يكن إتيانه مراداً ؛ ليظهر عجز المخاطب ، وإن كان ذلك محالاً ؛ كالأمر بإحياء الصور التي يفعلها المصورون يوم القيامة ؛ ليظهر عجزهم ، ويحصل لهم الندم ، ولا ينفعهم الندم ، وانظر « حاشية رمضان أفندي » (ص٢٠٨) .

(٢) من القحط والمرض وغلبة العدو ، أو التكاليف الشاقَّة التي نزلت على الأمم السابقة ؛ كالتوبة بقتل النفس ، والتطهير بقطع الثوب . « فرهاري » (ص٤٠٧) .

(٣) **الحلُّ في اصطلاح النُّظّار** : تعيين موضع الغلط من المغالطة . « فرهاري » (ص٤٠٩) .

بالغيرِ ، وإلا لجازَ أنْ يكونَ لزومُ المُحالِ بناءً على الامتناعِ بالغيرِ ، ألا يُرىٰ أنَّ اللهَ تعالىٰ لمَّا أوجدَ العالمَ بقدرتِهِ واختيارِهِ فعدمُهُ ممكنٌ في نفسِهِ ، معَ أنَّهُ يلزمُ مِنْ فَرْضِ وقوعِهِ تخلُّفُ المعلولِ عن علَّتِهِ التامَّةِ ، وهو مُحالٌ ؟ ![1] .

والحاصلُ : أنَّ المُمكِنَ لا يلزمُ مِنْ فرضِ وقوعِهِ مُحالٌ بالنظرِ إلىٰ ذاتِهِ ، وأمَّا بالنظرِ إلىٰ أمرٍ زائدٍ علىٰ نفسِهِ فلا نُسلِّمُ أنَّهُ لا يستلزمُ المُحالَ .

* * *

---

(١) لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دون وقت .. ترجيحاً بلا مرجِّح ، **وهو باطل** . « فرهاري » (ص ٤١٠) ، فالله تعالىٰ ليس بعلة للعالم ، بل وُجد العالم عن محض إرادته سبحانه واختياره .

[الكلام في إبطال القول بالتولد][1]

(وَمَا يُوجَدُ مِنَ ٱلْأَلَمِ فِي ٱلْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ ، وَٱلِانْكِسَارِ فِي ٱلزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ) قيَّدَ بذلكَ ؛ ليصلُحَ محلاً للخلافِ في أنَّهُ : هل للعبدِ صنعٌ فيهِ أم لا ، (وَمَا أَشْبَهَهُ) كالموتِ عقيبَ القتلِ . . (كُلُّ ذَٰلِكَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَىٰ) لما مرَّ مِنْ أنَّ الخالقَ هو اللهُ تعالىٰ وحدَهُ ، وأنَّ كلَّ المُمكِناتِ مُستنِدةٌ إليهِ بلا واسطةٍ .

والمعتزلةُ لمَّا أسندوا بعضَ الأفعالِ إلىٰ غيرِ اللهِ تعالىٰ . . قالوا : إنْ كانَ الفعلُ صادراً عنِ الفاعلِ لا بتوسُّطِ فعلٍ آخرَ فهو بطريقِ المباشرةِ ، وإلا فبطريقِ التوليدِ .

بيان معنى التولد عند المعتزلة

ومعناهُ : أنْ يُوجِبَ فعلٌ لفاعلِهِ فعلاً آخرَ ؛ كحركةِ اليدِ تُوجِبُ حركةَ المفتاحِ ، فالألمُ مُتولِّدٌ مِنَ الضربِ ، والانكسارُ مِنَ الكَسْرِ ، وليسا مخلوقينِ للهِ تعالىٰ .

وعندَنا : الكلُّ بخَلْقِ اللهِ تعالىٰ (لا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ) ، والأولىٰ : ألا يُقيِّدَ بالتخليقِ[2] ؛ لأنَّ ما يسمُّونَهُ مُتولِّداتٍ لا صنعَ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٠) .

(٢) لأنه يُفهم من المفهوم المخالف أن للعبد صنعاً في المتولدات في الكسب ، مع أنه ليس كذلك . « رمضان » (ص٢١١) ، فلا يُوصَف العبد لا بالخلق ولا بالكسب .

للعبدِ فيهِ أصلاً ، **أمَّا التخليقُ** : فلاستحالتِهِ مِنَ العبدِ ، **وأمَّا الاكتسابُ** : فلاستحالةِ اكتسابِ ما ليسَ قائماً بمحلِّ القدرةِ[1] ؛ ولهٰذا لا يتمكَّنُ العبدُ مِنْ عدمِ حصولِها ، بخلافِ أفعالِهِ الاختياريَّةِ .

* * *

(١) إذ ألمُ الضرب والانكسار حاصلان في المفعول ، لا في الفاعل .

[الكلام في الآجال](1)

(وَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ) أي : الوقتِ المُقدَّرِ لموتِهِ ، لا كما زعمَ بعضُ المعتزلةِ مِنْ أنَّ القاتلَ قد قطعَ عليهِ الأجلَ(2) .

لنا : أنَّ اللهَ تعالىٰ قد حكمَ بآجالِ العبادِ علىٰ ما علمَ مِنْ غيرِ تردُّدٍ ، وبأنَّهُ ﴿ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [يونس : ٤٩] .

شبه المعتزلة في إثبات الأجلين

واحتجَّتِ المعتزلةُ(3) بالأحاديثِ الواردةِ في أنَّ بعضَ الطاعاتِ

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٦) ، وهي مسألة مفرَّعة على القول بالتولُّد .

(٢) كذا العبارة في ثلاث نسخ خطية ؛ وهي : النسخة (هـ) من النسخ المعتمدة ، وانظر وصفها (ص ٦١) ، ونسخة المكتبة الأزهرية (٤٠٢٦/ ٢٧٢) المكتوبة سنة (٩٧٠هـ) ، وهي من نسخ الاستئناس ، وأخرىٰ برقم (٣٤٩٧/ ٢٠٧) متأخرة النسخ (١١٧٦هـ) ، والعبارة في سائر النسخ ـ وهي (٢٩) نسخة ـ : (الله تعالىٰ) بدل (القاتل) ، وآثرت إثبات ما في النسخ الثلاث لاتفاق المحشين علىٰ « شرح العلامة السعد » أن الصواب (القاتل) ، وأن ما سوىٰ هـٰذا سهو من النساخ .
قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٦) بعدما ذكر خلاف المعتزلة : (وقال الباقون : المقتول مقطوع عليه أجله) ، قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٦١) وهو يبيِّن مذهب أهل السنة : (وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وألا يموت ، من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل) .

(٣) أي : بعض المعتزلة ، وإلا فقد نصَّ عبد الجبار الهمذاني في « شرح =

تزيدُ في العمرِ[١] ، وبأنَّهُ لو كانَ مَيِّتاً بأجلِهِ لَمَا استحقَّ القاتلُ ذمّاً ولا عقاباً ، ولا دِيَةً ولا قصاصاً ؛ إذْ ليسَ موتُ المقتولِ بخَلْقِهِ ولا بكسبِهِ .

والجوابُ عنِ الأوَّلِ : أنَّ اللهَ تعالىٰ كانَ يعلمُ أنَّهُ لو لم يفعلْ هـٰذهِ الطاعةَ لكانَ عمرُهُ أربعينَ سنةً ، لـٰكنَّهُ علمَ أنَّهُ يفعلُها ويكونُ عمرُهُ سبعينَ ، فنُسِبَتْ هـٰذهِ الزيادةُ إلىٰ تلكَ الطاعةِ بناءً علىٰ علمِ اللهِ تعالىٰ أنَّهُ لولاها لَمَا كانَتْ تلكَ الزيادةُ[٢] .

وعنِ الثاني : أنَّ وجوبَ العقابِ والضمانِ على القاتلِ تعبُّدٌ ؛ لارتكابِهِ المنهيَّ ، وكسبِهِ الفعلَ الذي يخلقُ اللهُ تعالىٰ عَقِيبَهُ الموتَ بطريقِ جَرْيِ العادةِ ؛ فإنَّ القتلَ فعلُ القاتلِ كسباً وإنْ لم يكنْ خَلْقاً .

والموتُ قائمٌ بالميِّتِ مخلوقُ اللهِ تعالىٰ ، لا صنعَ فيهِ للعبدِ تخليقاً ولا اكتساباً[٣] ، **ومبنىٰ هـٰذا**[٤] : أنَّ الموتَ وجوديٌّ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾[الملك : ٢] ، **والأكثرونَ** علىٰ أنَّهُ عدميٌّ[٥] ،

= الأصول الخمسة » (ص٧٨٦) على ما يوافق مذهب أهل السنة ، مع خلاف في معنى القضاء فقط .

(١) **منها** : ما رواه البخاري (٢٠٦٧) ، ومسلم (٢٥٥٧) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً : « مَنْ سرَّهُ أنْ يُبسطَ لهُ في رزقِهِ ، أو يُنسأَ لهُ في أثرِهِ . . فليصلْ رَحِمَهُ » .

(٢) فتسميتها بالزيادة مجاز . « فرهاري » (ص٤١٧) .

(٣) قوله : (**والموت قائم** . . .) وقع متناً في بعض النسخ .

(٤) أي : ومبنىٰ كون الموت قائماً بالميت . « رمضان » (ص٢١٤) .

(٥) فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة ؛ لأن الموت عدم الحياة .

ومعنىٰ (خَلَقَ الموتَ) أي : قدَّرَهُ .

(**وَٱلأَجَلُ وَاحِدٌ**) **لا كما زعمَ الكعبيُّ** أنَّ للمقتولِ أجلينِ : القتلُ والموتُ ، وأنَّهُ لو لم يُقتَلْ لعاشَ إلىٰ أجلِهِ الذي هو الموتُ ، **ولا كما زعمَتِ الفلاسفةُ** أنَّ للحيوانِ أجلاً طبيعيّاً هو وقتُ موتِهِ بتحلُّلِ رطوبتِهِ وانطفاءِ حرارتِهِ الغريزيَّتينِ ، وآجالاً اخترامِيَّةً بحسَبِ الآفاتِ والأمراضِ .

الرد على الكعبي القائل بإثبات الأجلين

* * *

[الكلام في الأرزاق] (١)

(وَٱلْحَرَامُ رِزْقٌ) لأنَّ الرزقَ اسمٌ لما يسوقُهُ اللهُ تعالىٰ إلى الحيوانِ فيأكلُهُ ، وذلكَ قد يكونُ حلالاً ، وقد يكونُ حراماً ، **وهـٰذا أولىٰ** مِنْ تفسيرِهِ بما يتغذَّىٰ بهِ الحيوانُ ؛ لخلوِّهِ عن معنى الإضافةِ إلى اللهِ تعالىٰ ، معَ أنَّهُ مُعتبَرٌ في مفهومِ الرزقِ .

وعندَ المعتزلةِ : الحرامُ ليسَ برزقٍ ؛ **لأنَّهم فسَّروهُ تارةً** بمملوكٍ يأكلُهُ المالكُ ، **وتارةً** بما لا يُمنَعُ مِنَ الانتفاعِ بهِ ، وذلكَ لا يكونُ إلا حلالاً .

لـٰكنْ يلزمُ على الأوَّلِ : ألا يكونَ ما يأكلُهُ الدوابُّ رِزقاً ، **وعلى الوجهينِ** : أنَّ مَنْ أكلَ الحرامَ طولَ عمرِهِ لم يرزقْهُ اللهُ تعالىٰ أصلاً !

تحريجة : فلم يستحق العبد الذم إن أكل الحرام؟

ومبنىٰ هـٰذا الاختلافِ : علىٰ أنَّ الإضافةَ إلى اللهِ تعالىٰ مُعتبَرةٌ في معنى الرزقِ ، وأنَّهُ لا رازقَ إلا اللهُ وحدَهُ ، وأنَّ العبدَ يستحقُّ الذمَّ والعقابَ علىٰ أكلِ الحرامِ ، وما يكونُ مُستنِداً إلى اللهِ تعالىٰ لا يكونُ قبيحاً ، ومرتكبُهُ لا يستحقُّ الذمَّ والعقابَ(٢) .

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٨) .

(٢) **من المقدمات الفاسدة التي قال بها المعتزلة في هـٰذا المبحث** : كل ما يضاف إلى الله تعالىٰ . . فلا عذاب عليه ، وقد سرت هـٰذه المقدمة في كثير من أصولهم .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لسوءِ مباشرةِ أسبابِهِ باختيارِهِ .

(**وَكُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ ، حَلالاً كَانَ أَوْ حَرَاماً**) لحصولِ التغذِّي بهما جميعاً .

(**وَلا يُتَصَوَّرُ أَلا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ ، أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ**) لأنَّ ما قدَّرَهُ اللهُ تعالىٰ غذاءً لشخصٍ يجبُ أنْ يأكلَهُ ، ويمتنعُ أنْ يأكلَهُ غيرُهُ ، وأمَّا بمعنى (المُلْكِ) فلا يمتنعُ[1] .

* * *

---

(١) قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٢٧) : (**والحق عندي** : أن الرزق مستعمل بكلٍّ من تفسير الأشاعرة والمعتزلة ، ومن الثاني قوله تعالىٰ : ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة : ٣] ، والحمل علىٰ مجاز المشارفة مما لا ضرورة إليه) ، وذهب كل من العلامتين الرُّسْتُغْفَني وأبو إسحاق الإسفرايني إلىٰ أن الخلاف من حيث العبارة ، وانظر « تبصرة الأدلة » (٢/ ٦٨٨) ، **وقد يُستتبعُ هٰذا المبحث بمبحث التسعير ، وهو من الله تعالىٰ أيضاً** .

[الكلام في الهدى والإضلال]

(وَٱللَّهُ تَعَالَىٰ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) بمعنىٰ خَلْقِ اللهِ الضلالةَ والاهتداءَ ؛ لأنَّهُ الخالقُ وحدَهُ .

بيان لم قيد الهدىٰ والإضلال بالمشيئة الأزلية

وفي التقييدِ إشارةٌ إلىٰ أنْ ليسَ المرادُ بالهدايةِ بيانَ طريقِ الحقِّ ؛ لأنَّهُ عامٌّ في حقِّ الكلِّ ، ولا الإضلالُ عبارةً عن وجدانِ العبدِ ضالّاً أو تسميتِهِ ضالّاً[١] ؛ إذْ لا معنىٰ لتعليقِ ذلكَ بمشيئةِ اللهِ تعالىٰ .

نعم ؛ قد تُضافُ الهدايةُ إلى النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مجازاً بطريقِ التسبيبِ كما تستندُ إلى القرآنِ ، وقد يُسنَدُ الإضلالُ إلى الشيطانِ مجازاً كما يُسنَدُ إلى الأصنامِ[٢] .

ثمَّ المذكورُ في كلامِ المشايخِ : أنَّ الهدايةَ عندَنا : خَلْقُ الاهتداءِ ، ومثلُ (هداهُ اللهُ تعالىٰ فلم يهتدِ) مجازٌ عنِ الدَّلالةِ

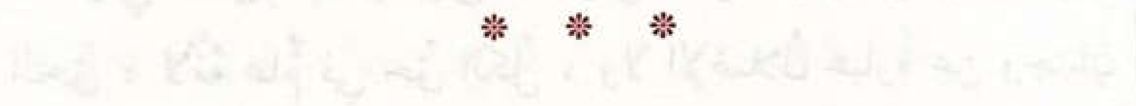
---

(١) كما يقال : حاربناكم فما أجبنَّاكم ، وسألناكم فما أبخلناكم ؛ أي : ما وجدناكم علىٰ صفة الجبن والبخل ؛ فمعنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ ﴾ [الرعد : ٢٧] عند المعتزلة : يجده علىٰ صفة الضلالة .

(٢) قال تعالىٰ : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورىٰ : ٥٢] ، وقال سبحانه : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] ، وقال عز شأنه : ﴿ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ [النساء : ٦٠] ، وقال جلَّ شأنه حكايةً : ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [إبراهيم : ٣٦] .

والدعوةِ إلى الاهتداءِ[1] ، وعندَ المعتزلةِ : بيانُ طريقِ الصوابِ ، وهو باطلٌ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ [القصص : ٥٦] ، ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللَّهُمَّ ؛ ٱهْدِ قَوْمِي »[2] ، معَ أنَّهُ بيَّنَ الطريقَ ، ودعاهم إلى الاهتداءِ .

والمشهورُ : أنَّ الهدايةَ عندَ المعتزلةِ : هي الدَّلالةُ المُوصِلةُ إلى المطلوبِ[3] ، وعندَنا : الدَّلالةُ علىٰ طريقٍ يُوصِلُ إلى المطلوبِ ، سواءٌ حصلَ الوصولُ والاهتداءُ أو لم يحصلْ[4] .



---

(١) أورده دفعاً لما قد يُقال : فما تقولون في قوله تعالىٰ : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت : ١٧] إذ لو كانت خَلْقَ الاهتداء لم يتخلف ؟!

(٢) رواه البيهقي في « شعب الإيمان » (١٣٧٥) عن عبد الله بن عبيد مرسلاً .

(٣) وعبارة العلامة الزمخشري في « الكشاف » (١/١٤٥) : (الدلالة الموصلة إلى البغية ؛ بدليل وقوع الضلالة في مقابلته ؛ قال تعالىٰ : ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ [البقرة : ١٦]) .

(٤) والحاصلُ : ما ذكره العلامة الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص٩٤) حيث قال : (قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والإضلال والطبع والختم علىٰ قلوب الكفرة . . إلى الله ؛ فعندنا : بمعنىٰ خلْقِ الهداية والضلال ؛ لأنه الخالق وحده ، وعند المعتزلة : الهداية : الدلالة الموصلة إلى البغية ، أو البيان بنصب الأدلة ومنع الألطاف للعلم بأنها لا تجدي ، أو الإسناد مجاز .

وأما اللطف والتوفيق والعصمة : فعندنا : خلق قدرة الطاعة ، والخذلان : خلق قدرة المعصية ، وقيل : العصمة : ألا يخلق الله في العبد الذنب ، وقيل : خاصية يمتنع معها صدور الذنب ، وعند المعتزلة : اللطف : ما يختار المكلف عنده الطاعة أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين) .

[الكلام في الأصلح][1]

(وَمَا هُوَ ٱلْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ) ، وإلا لَمَا خلقَ الكافرَ الفقيرَ المُعذَّبَ في الدنيا والآخرةِ .

ولَمَا كانَ لهُ مِنَّةٌ على العبادِ ، واستحقاقُ شكرٍ في الهدايةِ وإفاضةِ أنواعِ الخيراتِ ؛ لكونِها أداءً للواجبِ .

ولَمَا كانَ امتنانُهُ على النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ فوقَ امتنانِهِ علىٰ أبي جهلٍ لعنَهُ اللهُ ؛ إذْ فعلَ بكلٍّ منهما غايةَ مقدورِهِ مِنَ الأصلحِ لهُ .

ولَمَا كانَ لسؤالِ العصمةِ والتوفيقِ وكشفِ الضرَّاءِ ، والبسطِ في الخِصْبِ والرخاءِ . . معنىً ؛ لأنَّ ما لم يفعلْهُ في حقِّ كلِّ أحدٍ فهو مفسدةٌ لهُ يجبُ على اللهِ تعالىٰ تركُها .

ولَمَا بقيَ في قدرةِ اللهِ تعالىٰ بالنسبةِ إلىٰ مصالحِ العبادِ . . شيءٌ ؛ إذْ قد أتىٰ بالواجبِ[2] .

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) .

(٢) أي : بجميع ما يجب عليه من مصالحهم ؛ إذ لو كان شيء منها باقياً في قدرته ولم يفعله . . كان تركاً للواجب ، فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية ، وهو محال . « فرهاري » (ص٤٣٨) ، وأكثر الاستدلالات التي ساقها العلامة الشارح هنا . . هي عند الإمام أبي المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) .

غلبة قياس الغائب على الشاهد عند المعتزلة

ولعمري ؛ إنَّ مفاسدَ هـٰذا الأصلِ ـ أعني : وجوبَ الأصلحِ ، بل أكثرَ أصولِ المعتزلةِ[1] ـ أظهرُ مِنْ أن تخفىٰ ، وأكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ ؛ وذلكَ لقصورِ نظرِهم في المعارفِ الإلـٰهيَّةِ ، ورسوخِ قياسِ الغائبِ على الشاهدِ في طباعِهم .

تحريجة : لو لم يجب عليه الأصلح لكان منه بخل وسفه

وغايةُ مُتشبَّثِهم في ذلكَ : أنَّ تركَ الأصلحِ يكونُ بخلاً وسَفَهاً .

وجوابُهُ : أنَّ منعَ ما يكونُ حقَّ المانعِ[2] ـ وقد ثبتَ بالأدلَّةِ القاطعةِ كرمُهُ وحكمتُهُ وعلمُهُ بالعواقبِ ـ يكونُ محْضَ عدلٍ وحكمةٍ .

من فهم معنى الوجوب على الله تعالى نزَّهَهُ عنه

ثم ليتَ شعري ! ما معنىٰ وجوبِ الشيءِ على اللهِ تعالىٰ ؟! إذْ ليسَ معناهُ استحقاقَ تاركِهِ الذمَّ والعقابَ ، **وهو ظاهرٌ** ، ولا لزومَ صدورِهِ عنهُ بحيثُ لا يتمكَّنُ مِنَ التركِ ، بناءً على استلزامِهِ مُحالاً

---

(١) قال العلامة النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٣) مبيِّناً أهمَّ أصلٍ لجمهور المعتزلة : (وليس له تعالىٰ أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة) .
وقد بلغ من مفاسد هـٰذا الأصل أن ادَّعىٰ صاحبه : أن إبقاء الطفل ليبلغ ويتركَّب فيه العقل مع علمه تعالىٰ بكفره ، وكذا الذي سيختار الردَّة على الإسلام.. أصلح لهما ؛ لكي يتعرضا لسبيل النجاة بالإيمان ! وعلَّق العلامة النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٢٧) فقال : (**ومن المعقول الذي لا ريب فيه** : أن هـٰذا الكلام لو تكلَّم به مبرسمٌ ، أو هذىٰ به مختلٌّ.. لتعجَّبَ منه السامعون ، وضحك منه الحاضرون) .

(٢) **المراد بـ (ما)** : هو ما يعتقده الناس مصالحَ ؛ من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة ، **وبـ (المانع)** : الحقُّ سبحانه . « فرهاري » (ص٤٣٩) .

مِنْ سَفَهٍ أو جهلٍ أو عبثٍ أو بخلٍ أو نحوِ ذلكَ ؛ لأنَّهُ رفْضٌ لقاعدةِ الاختيارِ ، وميلٌ إلى الفلسفةِ الظاهرةِ العوارِ (١) .

* * *

---

(١) أي : الفساد ؛ لأنه قول بكون الله تعالىٰ موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، **وهو مذهب الفلاسفة** ، والحال : أن المعتزلة قائلون بأن الله تعالىٰ فاعل بالاختيار ، وليس لهم فيه سبيل إلى الإنكار . « رمضان » (ص٢٢١) ، وإثباتاً لهـٰذا الاختيار **فسَّرت المعتزلة هـٰذا الوجوب بقولهم** : اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك ، وهو قريب من قول السادة الماتريدية القائلين بصفة الحكمة ، ولـٰكن مع تباينٍ في التعليل ، وقريب من قالة حجة الإسلام الذائعة : (وليس في الإمكان أصلاً أحسنُ منه ولا أتمُّ ولا أكمل ، ولو كان وادَّخره مع القدرة ولم يفعله . . لكان بخلاً يناقض الجود . . .) ، وانظر « إحياء علوم الدين » (٨/ ٢٤٤) .

[الكلام في إثبات عذاب القبر][1]

(وَعَذَابُ ٱلْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَبَعْضِ عُصَاةِ ٱلْمُؤْمِنِينَ) خصَّ البعضَ ؛ لأنَّ منهم مَنْ لا يُرِيدُ اللهُ تعالىٰ تعذيبَهُ فلا يُعذَّبُ[2] .

(وَتَنْعِيمُ أَهْلِ ٱلطَّاعَةِ فِي ٱلْقَبْرِ) بما يعلمُهُ اللهُ تعالىٰ ويُرِيدُهُ[3] ، وهـٰذا أولىٰ ممَّا وقعَ في عامَّةِ الكتبِ مِنَ الاقتصارِ علىٰ إثباتِ عذابِ القبرِ دونَ تنعيمِهِ ؛ بناءً علىٰ أنَّ النصوصَ الواردةَ فيهِ أكثرُ ، وعلىٰ أنَّ عامَّةَ أهلِ القبورِ كفَّارٌ وعصاةٌ ؛ فالتعذيبُ بالذكرِ أجدرُ .

(وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ)[4] وهما ملكانِ يدخلانِ القبرَ ،

---

(١) العنوان مثبت من « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٦٣) .

(٢) كالأنبياء والأولياء والصديقين والشهداء والعلماء العاملين والمؤذنين المحتسبين ، مع تنزيه الأنبياء عن المعصية أصلاً .

(٣) قوله : (**بما يعلمه الله تعالىٰ ويريده**) وقع في (ج ، د) من كلام المصنف الإمام النسفي ، وفي سائر النسخ من كلام الشارح العلامة التفتازاني ، والجار والمجرور في قوله : (بما) متعلق بالعذاب والتنعيم ؛ إشارة إلىٰ أن هـٰذا الاعتقاد المجمل كافٍ ، وأما البحث عن كيفيتهما فغير لازم ؛ لغموضه ودقته ، وانظر « النبراس » (ص٤٤٣) .

(٤) قال الحكيم الترمذي : سُمِّيا بذلك لأن خلقهما لا يشبهُ خلقَ الإنسان ولا البهائم ولا الهوام ، وليس في خلقتهما أنسٌ للناظرين ، وزعم ابن يونس من علماء الشافعية : أن اسم ملكي المؤمن : مبشر وبشير . « فرهاري » (ص٤٤٣) .

فيسألانِ العبدَ عن ربِّهِ ، وعن دينِهِ ، وعن نبيِّهِ[1] .

هل يُسأل الصبيان والأنبياء في قبورهم؟

قالَ السيِّدُ أبو شجاعٍ[2] : إنَّ للصبيانِ سؤالاً ، وكذا للأنبياءِ عندَ البعضِ[3] .

الأدلة النقلية المثبتة لسؤال القبر وعذابه

(ثَابِتٌ) كلٌّ مِنْ هـٰذهِ الأمورِ (بِٱلدَّلَائِلِ ٱلسَّمْعِيَّةِ) لأنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ علىٰ ما نطقَتْ بهِ النصوصُ :

قالَ اللهُ تعالى : ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر : ٤٦] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾ [نوح : ٢٥] .

وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱسْتَنْزِهُوا مِنَ ٱلْبَوْلِ ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ ٱلْقَبْرِ مِنْهُ »[4] ، وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ :

---

(١) رویٰ ذلك الطبراني في « المعجم الأوسط » (٤٦٢٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وخبر سؤال الملكين عند البخاري (١٣٣٨) ، ومسلم (٢٨٧٠) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٢) الملقب بنجم الدين ، تركي الأصل ، من كبار أئمة السادة الحنفية ، شرح « العقيدة الطحاوية » بكتاب سمَّاه : « النور اللامع والبرهان الساطع » ، توفي سنة (٦٥٢هـ) ، ودفن إلىٰ جانب قبر الإمام أبي حنيفة رحمهما الله تعالى . انظر « الجواهر المضية » (١/ ١٧٠) .

(٣) **والصحيح خلافه** ؛ لأنه قد صح أنه لا سؤال لبعض صلحاء الأمة ، فالنبي أولىٰ . « فرهاري » (ص٤٤٤) ، وعبارة « المسايرة » : (**والأصح** : أن الأنبياء لا يسألون ، ولا أطفال المؤمنين) ، وانظر « المسامرة » (١/ ١١٩) .

(٤) رواه البزار في « مسنده » (٤٩٠٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، والدارقطني في « سننه » (٤٦٤) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

« ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم : ٢٧] : نَزَلَتْ فِي عَذَابِ ٱلْقَبْرِ ، إِذَا قِيلَ لَهُ : مَنْ رَبُّكَ ؟ وَمَا دِينُكَ ؟ وَمَنْ نَبِيُّكَ ؟ فَيَقُولُ : رَبِّيَ ٱللهُ ، وَدِينِيَ ٱلإِسْلامُ ، وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »[1] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِذَا قُبِرَ ٱلْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا : ٱلْمُنْكَرُ ، وَلِلآخَرِ : ٱلنَّكِيرُ . . . » إلىٰ آخرِ الحديثِ[2] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ ٱلْجَنَّةِ ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ ٱلنِّيرَانِ »[3] .

وبالجملةِ : الأحاديثُ في هٰذا المعنىٰ وفي كثيرٍ مِنْ أحوالِ

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٥٣) من حديث سيدنا البراء بن عازب رضي الله عنهما بنحوه .

(٢) رواه الترمذي (١٠٧١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وتمام الحديث : « . . . فيقولانِ : ما كنتَ تقولُ في هٰذا الرجلِ ؟ فيقولُ ما كانَ يقولُ : هو عبدُ اللهِ ورسولُهُ ، أشهدُ أنْ لا إلٰهَ إلا اللهُ ، وأنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ ، فيقولانِ : قد كنَّا نعلمُ أنَّكَ تقولُ هٰذا ، ثم يُفسَحُ لهُ في قبرِهِ سبعونَ ذراعاً في سبعينَ ، ثم يُنوَّرُ لهُ فيهِ ، ثم يُقالُ لهُ : نَمْ ، فيقولُ : أرجعُ إلىٰ أهلي فأخبرَهم ؟ فيقولانِ : نَمْ كنومةِ العروسِ الذي لا يوقظُهُ إلا أحبُّ أهلِهِ إليهِ ، حتَّىٰ يبعثَهُ اللهُ مِنْ مضجعِهِ ذلكَ ، وإنْ كانَ منافقاً قالَ : سمعتُ الناسَ يقولونَ فقلتُ مثلَهُ ؛ لا أدري ، فيقولانِ : قد كنَّا نعلمُ أنَّكَ تقولُ ذلكَ ، فيُقالُ للأرضِ : التئمي عليهِ ، فتلتئمُ عليهِ ، فتختلفُ فيها أضلاعُهُ ، فلا يزالُ فيها مُعذَّباً حتىٰ يبعثَهُ اللهُ مِنْ مضجعِهِ ذلكَ » .

(٣) رواه الترمذي (٢٤٦٠) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

الآخرةِ . . متواترةُ المعنىٰ وإنْ لم يبلغْ آحادُها حدَّ التواترِ [١] .

لا تشترط سلامة البنية في إثبات الحياة

وأنكرَ عذابَ القبرِ بعضُ المعتزلةِ والروافضِ [٢] ؛ لأنَّ الميِّتَ جمادٌ لا حياةَ لهُ ولا إدراكَ ، فتعذيبُهُ مُحالٌ .

والجوابُ : أنَّهُ يجوزُ أنْ يخلقَ اللهُ تعالىٰ في جميعِ الأجزاءِ أو بعضِها نوعاً مِنَ الحياةِ قدْرَ ما يُدرِكُ ألمُ العذابِ أو لذَّةُ التنعيمِ ، وهٰذا لا يستلزمُ إعادةَ الروحِ إلىٰ بدنِهِ ، ولا أنْ يتحرَّكَ ويضطربَ أو يُرىٰ أثرُ العذابِ عليهِ ؛ حتىٰ إنَّ الغريقَ في الماءِ أوِ المأكولَ في بطونِ الحيواناتِ أوِ المصلوبَ في الهواءِ . . يُعذَّبُ وإنْ لم نطَّلعْ عليهِ [٣] .

ومَنْ تأمَّلَ في عجائبِ مُلْكِهِ وملكوتِهِ ، وغرائبِ قدرتِهِ وجبروتِهِ . . لم يستبعدْ أمثالَ ذلكَ ، فضلاً عنِ الاستحالةِ .

دليل عام للغيبيات

واعلمْ : أنَّهُ لمَّا كانَ أحوالُ القبرِ ممَّا هو مُتوسِّطٌ بينَ أمرِ الدنيا

---

(١) انظر « نظم المتناثر » (١١١) .

(٢) تبرَّأ متأخِّرو المعتزلة من نسبة القول بنفي عذاب القبر لهم ؛ فلقد قال القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٣٠) : (**وجملة ذلك** : أنه لا خلاف فيه بين الأمة ، إلا شيء يُحكىٰ عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ، ثم التحق بالمجبرة) ، وشيخ المجبرة جهم بن صفوان ، والجهمية ينكرون عذاب القبر كما نصَّ العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٦٣) .

(٣) **وحاصل الجواب** : أن الله تعالىٰ علىٰ كل شيء قدير ، وأنا لا ندرك إلا ما خلق الله سبحانه إدراكه فينا ، فيجوز أن يستر هٰذه الأحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك ، وكما أن صاحب السكتة حي ولا ندرك حياته . « فرهاري » (ص٤٥١) .

والآخرةِ . . أفردَها بالذكرِ ، ثمَّ اشتغلَ ببيانِ حقِّيَّةِ الحشرِ وتفاصيلِ ما يتعلَّقُ بأمورِ الآخرةِ ، **ودليلُ الكلِّ** : أنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ ، ونطقَ بها الكتابُ والسنةُ ، فتكونُ ثابتةً .

[الكلام في المعاد]

وصرَّحَ بحقِّيَّةِ كلٍّ منها تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً بشأنِهِ ؛ فقالَ :

البعث حق

(**وَٱلْبَعْثُ**) وهو أنْ يبعثَ اللهُ تعالى الموتىٰ مِنَ القبورِ ؛ بأنْ يجمعَ أجزاءَهمُ الأصليَّةَ ، ويُعِيدَ الأرواحَ إليها .

(**حَقٌّ**) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون : ١٦] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يسٓ : ٧٩] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ النصوصِ القاطعةِ الناطقةِ بحشرِ الأجسادِ .

أنكرت الفلاسفة إعادة المعدوم

وأنكرَهُ الفلاسفةُ ؛ بناءً على امتناع إعادةِ المعدومِ بعينِهِ ، وهو ـ معَ أنَّهُ لا دليلَ لهم عليهِ يُعتَدُّ بهِ ـ غيرُ مُضِرٍّ بالمقصودِ ؛ لأنَّ مرادَنا أنَّ اللهَ تعالىٰ يجمعُ الأجزاءَ الأصليَّةَ للإنسانِ ويُعِيدُ روحَهُ إليهِ ، سواءٌ سُمِّيَ ذلكَ إعادةَ المعدومِ بعينِهِ أو لم يُسَمَّ .

شبهة ما لو أكل إنسان إنساناً

وبهٰذا سقطَ ما قالوا : إنَّهُ لو أكلَ إنسانٌ إنساناً بحيثُ صارَ جزءاً منهُ . . فتلكَ الأجزاءُ إمَّا أنْ تُعادَ فيهما وهو محالٌ ، أو في أحدِهما فلا يكونُ الآخرُ مُعاداً بجميعِ أجزائِهِ ؛ وذلكَ لأنَّ المُعادَ إنَّما هو الأجزاءُ الأصليَّةُ الباقيةُ مِنْ أولِ العمرِ إلىٰ آخرِهِ ، والأجزاءُ المأكولةُ فَضْلَةٌ في الآكلِ (١) ، لا أصليَّةٌ (٢) .

---

(١) في (أ) وحدها : (فضلٌ) ، والفضلة هنا في مقابلة الأصلية .

(٢) انظر مذهب العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/٢١٥) ،=

تحريجة: فيلزمكم القول بالتناسخ وهو باطل

فإنْ قيلَ : هـٰذا قولٌ بالتناسخ ؛ لأنَّ البدنَ الثانيَ ليسَ هو الأوَّلَ ؛ لما وردَ في الحديثِ مِنْ أنَّ أهلَ الجنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ[1] ، وأنَّ الجهنَّميَّ ضِرْسُهُ مثلُ أُحُدٍ[2] ، ومِنْ ها هنا قالَ مَنْ قالَ : (ما مِنْ مذهبٍ إلا وللتناسخِ فيهِ قدمٌ راسخٌ)[3] .

قلنا : إنَّما يلزمُ التناسخُ لو لم يكنِ البدنُ الثاني مخلوقاً مِنَ الأجزاءِ الأصليَّةِ للبدنِ الأوَّلِ ، وإنْ سُمِّيَ مثلُ ذلكَ تناسخاً كانَ نزاعاً في مُجرَّدِ الاسمِ ، **ولا دليلَ على استحالةِ إعادةِ الروحِ إلىٰ مثلِ هـٰذا البدنِ** ، بلِ الأدلَّةُ قائمةٌ علىٰ حقِّيَّتِهِ سواءٌ سُمِّيَ تناسخاً أم لا[4] .

= و« تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠٤) .

(١) **الجُرْدُ** : جمع أجرد ؛ وهو من لا شعر علىٰ بدنه ، **والمُرْدُ** : جمع أمرد ؛ وهو من لا لحية له ، والحديث رواه الترمذي (٢٥٣٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) رواه مسلم (٢٨٥١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) القول للعلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (٣/ ١٠٠) ، وزاد : (وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك) .

فائدة : قال العلامة رمضان أفندي في « حاشيته » (ص٢٢٨) : (والطائفة التناسخية سمَّوا تعلُّق روح الإنسان ببدن إنسان آخر : **نسخاً** ، وببدن حيوان آخر : **مسخاً** ، وبجسم نباتي : **فسخاً** ، وبجسم جمادي : **رسخاً** ، **والنسخ في اللغة** : إزالة الصورة عن الشيء وإثباتها لغيره ؛ كنسخ الظلِّ للشمس) .

(٤) **فالحاصل** : أن سبب إنكار التناسخ هو قيام الأدلة علىٰ بطلانه ، أما هـٰذه الإعادة فقد قامت الأدلة علىٰ صحتها ، فليست من التناسخ ، وإن سميتموها تناسخاً فلا يضرنا التسمية ، ولا ننازعكم فيها . « فرهاري » (ص٤٥٨) ، ثم ذكر بحثاً يحسن ذكره ؛ حيث قال (ص٤٥٩) : (**قد يُنسَبُ إلى الإمام الغزالي** : أنه يجوِّز تعلق الروح في الحشر ببدن آخر غير بدن الأول ؛ لأن=

(وَٱلْوَزْنُ حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ: ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأعراف: ٨]، والميزانُ : عبارةٌ عمَّا يُعرَفُ بهِ مقاديرُ الأعمالِ ، والعقلُ قاصرٌ عن إدراكِ كيفيَّتِهِ .

وأنكرَهُ المعتزلةُ ؛ لأنَّ الأعمالَ أعراضٌ ، إنْ أمكنَ إعادتُها لم يُمكِنْ وزنُها ، ولأنَّها معلومةٌ للهِ تعالىٰ ، فوزنُها عبثٌ .

والجوابُ : أنَّهُ قد وردَ في الحديثِ أنَّ كُتُبَ الأعمالِ هي التي تُوزَنُ[1] ، فلا إشكالَ .

وعلىٰ تقديرِ تسليمِ كونِ أفعالِ اللهِ تعالىٰ مُعلَّلةً بالأغراضِ لعلَّ في الوزنِ حكمةً لا نطَّلعُ عليها[2] ، وعدمُ اطِّلاعِنا على الحكمةِ لا يُوجِبُ العبثَ[3] .

= المثاب والمعاقب هو الروح ، والبدن كالآلة ، ويَرِدُ عليه : أنه تناسخ ، وعندي : أن هـٰذا القول لو صحَّ عن الإمام فليس تناسخاً ؛ لأنه قرر الشارح أن البدن الثاني إن لم يخلق من أجزاء البدن الأول فهو تناسخ ؛ وذلك لأن معظم الإنكار علىٰ أهل التناسخ إنما هو لإنكارهم الحشر ، وزعمهم أن الدنيا لا تفنىٰ ، بل لا يزال الأرواح تنتقل من بدن إلىٰ بدن ، وما نقل عن الإمام ليس كذلك) .

(١) كحديث البطاقة المشهور الذي رواه الترمذي (٢٦٣٩) ، وابن ماجه (٤٣٠٠) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، وفيه : « فتُوضعُ السِّجلاتُ في كِفَّةٍ ، والبطاقةُ في كِفَّةٍ ، فطاشَتِ السِّجلاتُ وثقلَتِ البطاقةُ ، فلا يثقلُ مع اسمِ اللهِ شيءٌ » ، والبطاقةُ : القطعةُ .

(٢) والتعليل بالأغراض هو ما تذهب إليه المعتزلة ، فهو تنزُّل جدلي ، وإلا فمذهبنا نفي الأغراض عنه سبحانه وتعالىٰ .

(٣) قال بعض المحققين : الحكمة فيه : إظهار العدل على الخلائق ، وقطع معذرة العصاة . « فرهاري » (ص٤٦٣) .

الكتاب والحساب كلاهما حق

(وَٱلْكِتَابُ) المُثبَتُ فيهِ طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم يُؤتَىٰ للمؤمنينَ بأيمانِهم ، وللكفَّارِ بشمائلِهم ووراءَ ظهورِهم . . (حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ [الإسراء : ١٣] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق : ٧-٨] .

وسكتَ المُصنِّفُ عن ذكرِ الحسابِ اكتفاءً بالكتابِ[1] ، **وأنكرَهُ المعتزلةُ** ؛ زعماً منهم أنَّهُ عبثٌ ، **والجوابُ ما مرَّ**[2] .

السؤال عن الأعمال حق

(وَٱلسُّؤَالُ حَقٌّ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ يُدْنِي ٱلْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ ، فَيَقُولُ : أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا ؟ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا ؟ فَيَقُولُ : نَعَمْ أَيْ رَبِّ ، حَتَّىٰ إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ ، وَرَأَىٰ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ . . قَالَ : سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي ٱلدُّنْيَا ، وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ ٱلْيَوْمَ ، فَيُعْطَىٰ كِتَابَ حَسَنَاتِهِ ، وَأَمَّا ٱلْكُفَّارُ وَٱلْمُنَافِقُونَ فَيُنَادَىٰ بِهِمْ عَلَىٰ رُؤُوسِ ٱلْخَلَائِقِ : هَـٰؤُلَاءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ، أَلَا لَعْنَةُ ٱللهِ عَلَى ٱلظَّالِمِينَ »[3] .

---

(١) لأن قراءة الكتاب من جملة الحساب أو من مقدماته . « فرهاري » (ص٤٦٤) ، **والحكمة من الكتاب** : أن المكلف إذا علم أن أعماله تكتب عليه وتعرض علىٰ رؤوس الأشهاد . . كان أزجر عن المعاصي ، وأن العبد إذا وثق بلطف سيده ، واعتمد علىٰ عفوه وستره . . لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه . « رمضان » (ص٢٣٠) .

(٢) هو أنَّا لا نسلِّم أن أفعاله تعالىٰ للأغراض ، ولو سلِّمَ فلعل في الكتاب حكمةً لا نعرفها . « فرهاري » (ص٤٦٤) .

(٣) رواه البخاري (٢٤٤١) ، ومسلم (٢٧٦٨) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما .

(وَٱلْحَوْضُ حَقٌّ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ [الكوثر : ١][1] ، ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ ٱللَّبَنِ ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ ٱلْمِسْكِ ، وَكِيزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ ٱلسَّمَاءِ ، مَنْ شَرِبَ مِنْهَا فَلا يَظْمَأُ أَبَداً »[2] ، والأحاديثُ فيهِ كثيرةٌ[3] .

حوض النبي صلى الله عليه وسلم حق

(وَٱلصِّرَاطُ حَقٌّ) وهو جسرٌ ممدودٌ علىٰ متْنِ جهنَّمَ ، أدقُّ مِنَ الشَّعَرِ ، وأحدُّ مِنَ السيفِ[4] ، يعبرُهُ أهلُ الجنَّةِ ، ويَزِلُّ بهِ أقدامُ أهلِ النارِ .

الصراط حق

وأنكرَهُ أكثرُ المعتزلةِ ؛ لأنَّهُ لا يُمكِنُ العبورُ عليهِ ، وإنْ أمكنَ فهو تعذيبٌ للمؤمنينَ .

تحريجة : الصراط تعذيب للمؤمنين

والجوابُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ قادرٌ علىٰ أنْ يُمكِّنَ مِنَ العبورِ عليهِ ويُسهِّلَهُ على المؤمنينَ ؛ حتىٰ إنَّ منهم مَنْ يَجُوزُهُ كالبرقِ الخاطفِ ، ومنهم كالريحِ الهابَّةِ ، ومنهم كالجوادِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ ممَّا وردَ في الحديثِ[5] .

---

(١) **استشهاده بهٰذه الآية يدلُّ** : أنه اختار كون الحوض والكوثر شيئاً واحداً ، قال العلامة الخيالي في « حاشيته » (١/١٦٦) : (**والأصح** : أنه غيره ؛ فإنه نهر في الجنة ، والحوض في الموقف) .

(٢) رواه البخاري (٦٥٧٩) ، ومسلم (٢٢٩٢) من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما .

(٣) إذ وصل عدد رواته إلىٰ ثمانية وخمسين راوياً ، وانظر « نظم المتناثر » (٣٠٥) .

(٤) كذا في « صحيح مسلم » (١٨٣) من كلام سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٥) رواه البخاري (٧٤٣٩) ، ومسلم (١٨٣) من حديث سيدنا أبي سعيد =

الجنة والنار كلاهما حق

(وَٱلْجَنَّةُ حَقٌّ ، وَٱلنَّارُ حَقٌّ) لأنَّ الآياتِ والأحاديثَ الواردةَ في شأنِهما أشهرُ مِنْ أنْ تخفىٰ[1] ، وأكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ .

وتمسَّكَ المُنكِرونَ[2] : بأنَّ الجنَّةَ موصوفةٌ بأنَّ عَرْضَها كعَرْضِ السماواتِ والأرضِ ، وهٰذا في عالَمِ العناصرِ محالٌ ، وفي عالَمِ الأفلاكِ أو عالَمٍ آخرَ خارجٍ عنهُ .. مُستلزِمٌ لجوازِ الخَرْقِ والالتئامِ ، وهو باطلٌ .

قلنا : هٰذا مبنيٌّ علىٰ أصلِكُمُ الفاسدِ ، وقد تكلَّمْنا عليهِ في موضعِهِ[3] .

الجنة والنار مخلوقتان الآن

(وَهُمَا) أيِ : الجنَّةُ والنارُ (مَخْلُوقَتَانِ) الآنَ (مَوْجُودَتَانِ) تكريرٌ وتوكيدٌ ، وزعمَ أكثرُ المعتزلةِ[4] : أنَّهما إنَّما تُخلَقانِ يومَ الجزاءِ .

= الخدري رضي الله عنه ، وفيه : قيل : يا رسول الله ؛ وما الجسرُ ؟ قال : « دحْضٌ مَزِلَّةٌ ، عليهِ خطاطيفُ وكلاليبُ ، وحَسَكةٌ مفلطحةٌ لها شوكةٌ عُقَيفاءُ ، تكونُ بنجدٍ ، يُقالُ لها : السعدانُ ، المؤمنُ عليها كالطرفِ وكالبرقِ وكالريحِ وكأجاويدِ الخيلِ والركابِ . . . » الحديث .

(١) كذا في (د) ونسخة هامش (أ) ، وفي سائر النسخ : (بيانهما) بدل (شأنهما) ، وفي أصل (أ) : (بابهما) .

(٢) هم الفلاسفة ؛ زعموا أن كل ما جاء من النصوص من ذكر الجنة والنار فهو مؤوَّل باللذة والألم العارضين للروح من تصوُّر كمالاتها ونقصاناتها ، وهٰذا التأويل يكفِّرهم ؛ لأنه كإنكار النصوص . « فرهاري » (ص٤٦٨) .

(٣) تقدم (ص١٣٧) ، وانظر « المواقف » (ص٣٧٥) .

(٤) إذ أبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري مع أهل السنة في كونهما مخلوقتين الآن ، وكلام العلامة الشارح ككلام شيخه العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٧٤) .

لنا : قصَّةُ آدمَ عليهِ السلامُ وحواءَ وإسكانِهما في الجنَّةِ[1] ، والآياتُ الظاهرةُ في إعدادِهما ؛ مثلُ : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٢٤] ؛ إذْ لا ضرورةَ في العدولِ عنِ الظاهرِ .

فإنْ عُورِضَ بمثلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [القصص : ٨٣] .

قلنا : يحتملُ الحالَ والاستمرارَ[2] ، ولو سُلِّمَ فقصَّةُ آدمَ تبقىٰ سالمةً عنِ المُعارِضِ .

قالوا : لو كانتا موجودتينِ لَمَا جازَ هلاكُ أُكُلِ الجنَّةِ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ [الرعد : ٣٥] ، لـٰكنَّ اللازمَ باطلٌ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص : ٨٨] .

قلنا : لا خفاءَ في أنَّهُ لا يُمكِنُ دوامُ أُكُلِ الجنَّةِ بعينِهِ[3] ، **وإنَّما المرادُ الدوامُ ؛ بأنَّهُ إذا فَنِيَ منهُ شيءٌ جِيءَ ببدلِهِ**[4] ، وهـٰذا

---

(١) وحَمْلُها علىٰ بستان من بساتين الجنة يجري مجرى التلاعب بالدين ، والمخالفة لإجماع المسلمين ، ثم لا قائل بخلْق الجنة دون النار ، فثبوتها ثبوتها . « كستلي » (ص١٣٩) .

(٢) أي : لا نسلِّم أن المضارع للاستقبال فقط كما ادَّعى المعارض ، بل يستعمل في الحال حقيقة ، وفي الاستمرار مجازاً شائعاً ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة : ١] . « فرهاري » (ص٤٧١) .

(٣) لأن المأكول منه يهلك بالأكل ، **فعُلِمَ** : أن الآية متروكة الظاهر ، وأنه ليس المراد دوام كل فرد من الأُكُل . « فرهاري » (ص٤٧٢) .

(٤) **يعني** : **أن المراد** : دوام نوعه في ضمن أفراده ، لا دوام شخصه ، فلا =

لا يُنافِي الهلاكَ لحظةً ، علىٰ أنَّ الهلاكَ لا يستلزمُ الفناءَ ، بل يكفي الخروجُ عنِ الانتفاعِ بهِ ، ولو سُلِّمَ فيجوزُ أنْ يكونَ المرادُ أنَّ كلَّ مُمكِنٍ فهو هالكٌ في حدِّ ذاتِهِ ؛ بمعنىٰ : **أنَّ الوجودَ الإمكانيَّ بالنظرِ إلى الوجودِ الواجبيِّ بمنزلةِ العدمِ**[1] .

الجنة والنار لا تفنيان ولا يفنى أهلهما

(**باقيتانِ ، لا تفنيانِ ، ولا يفنىٰ أهلُهما**) أي : دائمتانِ لا يطرأُ عليهما عدمٌ مُستمِرٌّ ؛ لقولِهِ تعالىٰ في حقِّ الفريقينِ : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء : ٥٧] .

وأمَّا ما قيلَ : مِنْ أنَّهما تهلكانِ ولو لحظةً ؛ تحقيقاً لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] . . فلا يُنافِي البقاءَ بهٰذا المعنىٰ ، علىٰ أنَّكَ قد عرفْتَ أنَّهُ لا دَلالةَ في الآيةِ على الفناءِ .

وذهبَتِ الجهميَّةُ : إلىٰ أنَّهما تفنيانِ ويفنىٰ أهلُهما ، **وهو قولٌ باطلٌ مُخالفٌ للكتابِ والسنةِ والإجماعِ** ، ليسَ عليهِ شبهةٌ فضلاً عن حجَّةٍ .

* * *

= إشكال . « كستلي » (ص١٤٠) ، **فالمراد** : الدوام العرفي ؛ وهو عدم الانقطاع زماناً يُعتدُّ به .

(١) فهي كقوله عليه الصلاة والسلام ـ كما روى البخاري (٣٨٤١) ، ومسلم (٢٢٥٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ـ : « أصدقُ كلمةٍ قالَها الشاعرُ كلمةُ لبيدٍ : (ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلٌ) » ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٧٣) : (**ومن ها هنا قيل** : الوجود بين العدمين كالطهر بين الدمين) .

[الكلام في الثواب والعقاب][1]

بيان الكبائر والخلاف فيها

(وَٱلْكَبِيرَةُ) قدِ اختلفَتِ الرواياتُ فيها ؛ **روى ابنُ عمرَ رضيَ اللهُ عنهما أنَّها تسعةٌ** : الشركُ باللهِ ، وقتلُ النفسِ بغيرِ حقٍّ ، وقذفُ المُحصَنةِ ، والزنا ، والفرارُ عنِ الزحفِ ، والسحرُ ، وأكلُ مالِ اليتيمِ ، وعقوقُ الوالدينِ المسلمينِ ، والإلحادُ في الحَرَمِ[2] ، **وزادَ أبو هريرةَ رضيَ اللهُ عنهُ** : أكلَ الربا[3] ، **وزادَ عليٌّ كرمَ اللهُ وجهَهُ** : السرقةَ ، وشربَ الخمرِ[4] .

وقيلَ : كلُّ ما كانَ مفسدتُهُ مثلَ مفسدةِ شيءٍ ممَّا ذُكِرَ أو أكثرَ منهُ .

وقيلَ : كلُّ ما توعَّدَ عليهِ الشارعُ بخصوصِهِ .

---

(١) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٤٧٧) .

(٢) رواه البخاري في « الأدب المفرد » (٨) ، وفيه (أكل الربا) بدل (الزنا) .

(٣) وعدَّها رضي الله عنه سبعةً ، والحديث رواه البخاري (٢٧٦٦) ، ومسلم (٨٩) .

(٤) روى البخاري في « الأدب المفرد » (٣٠) من حديث سيدنا عمران بن الحصين رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تقولونَ في الزنا وشربِ الخمرِ والسرقةِ ؟ » ، قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : « هنَّ الفواحشُ ، وفيهنَّ العقوبةُ ، ألا أنبئُكُم بأكبرِ الكبائرِ ؟ الشركُ باللهِ عزَّ وجلَّ ، وعقوقُ الوالدينِ » ، وكان متكئاً فاحتفز ، قال : « والزورُ » .

وقيلَ : كلُّ معصيةٍ أصرَّ عليها العبدُ فهي كبيرةٌ ، وكلُّ ما استغفرَ عنها فهي صغيرةٌ .

وقالَ صاحبُ « الكفايةِ » : (الحقُّ : أنَّهما اسمانِ إضافيانِ ، لا يُعرفانِ بذاتِهما ؛ فكلُّ معصيةٍ أُضِيفَتْ إلىٰ ما فوقَها فهي صغيرةٌ ، وإذا أُضِيفَتْ إلىٰ ما دونَها فهي كبيرةٌ ، والكبيرةُ المُطلَقةُ هي الكفرُ ؛ إذْ لا ذنبَ أكبرُ منهُ)[1] .

صاحب الكبيرة غير الكفر لا يخلد في النار خلافاً للمعتزلة والخوارج

وبالجملةِ : المرادُ ها هنا : أنَّ الكبيرةَ التي هي غيرُ الكفرِ (لا تُخْرِجُ ٱلْعَبْدَ ٱلْمُؤْمِنَ مِنَ ٱلْإِيمَانِ) لبقاءِ التصديقِ الذي هو حقيقةُ الإيمانِ ، خلافاً للمعتزلةِ ؛ حيثُ زعموا أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليسَ بمؤمنٍ ولا كافرٍ ، وهٰذا هو المنزلةُ بينَ المنزلتينِ[2] ؛ بناءً علىٰ أنَّ الأعمالَ عندَهم جزءٌ مِنْ حقيقةِ الإيمانِ .

(وَلَا تُدْخِلُهُ) أي : العبدَ المؤمنَ (فِي ٱلْكُفْرِ) خلافاً للخوارجِ ؛ فإنَّهم ذهبوا إلىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ بلِ الصغيرةِ أيضاً كافرٌ ؛ فإنَّهُ لا واسطةَ بينَ الكفرِ والإيمانِ .

لنا وجوهٌ :

أدلة أهل السنة على أن مرتكب الكبيرة مؤمن

الأوَّلُ : ما سيجيءُ مِنْ أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديقُ القلبيُّ ؛ فلا يخرجُ المؤمنُ عنِ الاتِّصافِ بهِ إلا بما يُنافيهِ ، ومُجرَّدُ الإقدامِ

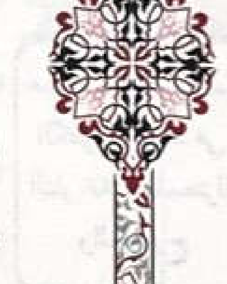
---

(١) وقاله في « البداية في أصول الدين » (ص٨٤) ، و« البداية » مختصر « الكفاية » .

(٢) لا ما يظنُّ أن مرادهم بالمنزلة : هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ؛ وذلك لأنهم يقولون بخلوده في الجنة إن مات تائباً ، وفي النار إن مات بلا توبة . « فرهاري » (ص٤٨٣) .

على الكبيرةِ ؛ لغلبةِ شهوةٍ أو حميَّةٍ أو أنفةٍ أو كسلٍ ، خصوصاً إذا اقترنَ بهِ خوفُ العقابِ ، ورجاءُ العفوِ ، والعزمُ على التوبةِ .. لا يُنافِيهِ .

نعم ؛ إذا كانَ بطريقِ الاستحلالِ والاستخفافِ[1] .. كانَ كفراً ؛ لكونهِ علامةً للتكذيبِ .



ولا نزاعَ في أنَّ مِنَ المعاصي ما جعلَهُ الشارعُ أمارةَ التكذيبِ ، وعُلِمَ كونُهُ كذلكَ بالأدلَّةِ الشرعيَّةِ ؛ كسجودٍ للصنمِ ، وإلقاءِ المصحفِ في القاذوراتِ ، والتلفُّظِ بكلماتِ الكفرِ ، ونحوِ ذلكَ ممَّا ثبتَ بالأدلَّةِ أنَّهُ كفرٌ .

وبهـٰذا[2] **ينحلُّ ما يُقالُ** : إنَّ الإيمانَ إذا كانَ عبارةً عنِ التصديقِ والإقرارِ ينبغي ألا يصيرَ المقرُّ المُصدِّقُ كافراً بشيءٍ مِنْ أفعالِ الكفرِ وألفاظِهِ ما لم يُتحقَّقْ منهُ التكذيبُ أوِ الشكُّ أوِ الشركُ[3] .

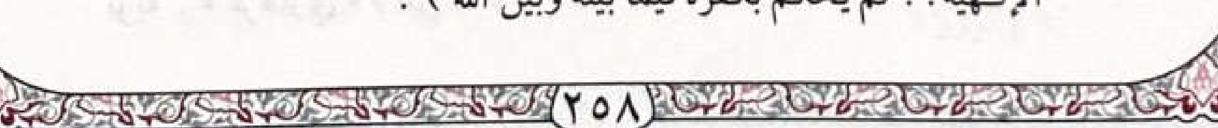
الثاني : **الآياتُ والأحاديثُ الناطقةُ بإطلاقِ المؤمنِ على العاصي** ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي

---

(١) أي : بوجه علىٰ أنه يعتقدها حلالاً أو خفيفاً ، كذا فسَّرهما المحققون ؛ لأن الاستحلال أو الاستخفاف إن حُملا علىٰ ظاهرهما فهما عين التكذيب ، والكلام في أماراته . « فرهاري » (ص٤٨٥) .

(٢) أي : بما ذكرنا من قولنا : (ولا نزاع في أن من المعاصي . . .) إلىٰ آخره . « رمضان » (ص٢٤٠) .

(٣) حتىٰ قال شيخ الشارح العلامةُ العضد في « المواقف » (ص٣٨٧) : (لو علم أنه لم يسجد لها ـ أي : الشمس ـ علىٰ سبيل التعظيم واعتقاد الإلـٰهية . . لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) .



ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة : ١٧٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ [التحريم : ٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ . . . ﴾ [الحجرات : ٩] الآيةَ ، وهي كثيرةٌ .

الثالثُ : إجماعُ الأمَّةِ مِنْ عصرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ إلىٰ يومِنا هـٰذا بالصلاةِ[١] **علىٰ مَنْ ماتَ مِنْ أهلِ القبلةِ مِنْ غيرِ توبةٍ ، والدعاءِ والاستغفارِ لهم** ، معَ العلمِ بارتكابِهِمُ الكبائرَ ، بعدَ الاتِّفاقِ علىٰ أنَّ ذلكَ لا يجوزُ لغيرِ المؤمنِ .

حجج المعتزلة في إثبات المنزلة بين المنزلتين

واحتجَّتِ المعتزلةُ بوجهينِ :

الأوَّلُ : أنَّ الأمَّةَ بعدَ اتِّفاقِهم علىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ فاسقٌ . . اختلفوا : **في أنَّهُ مُؤمِنٌ** وهو مذهبُ أهلِ السنةِ ، **أو كافرٌ** وهو قولُ الخوارجِ ، **أو مُنافِقٌ** وهو قولُ الحسنِ البصريِّ[٢] ، فأخذنا بالمُتفَقِ عليهِ[٣] ، وتركنا المُختلَفَ فيهِ ، وقلنا : هو فاسقٌ ، وليسَ بمُؤمِنٍ ولا كافرٍ ولا مُنافِقٍ .

والجوابُ : أنَّ هـٰذا إحداثٌ للقولِ المُخالِفِ لما أجمعَ عليهِ السلفُ مِنْ عدمِ المنزلةِ بينَ المنزلتينِ ، **فيكونُ باطلاً** .

الثاني : **أنَّهُ ليسَ بمُؤمِنٍ** ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾ [السجدة : ١٨] ، جعلَ المُؤمنَ مُقابِلاً للفاسقِ ،

---

(١) أي : علىٰ صلاة الجنازة ، واختار الباء تحامياً عن التكرار ، وللدلالة على الإلصاق واللزوم . « فرهاري » (ص٤٨٧) .

(٢) انظر « المواقف » (ص٣٨٩) ، **وعند الحسن : المرادُ بالنفاق** : نفاقُ العمل .

(٣) هـٰذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء . « فرهاري » (ص٤٨٨) .

وقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا يَزْنِي ٱلزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ »[1] ، وقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا إِيمَانَ لِمَنْ لا أَمَانَةَ لَهُ »[2] ، **ولا كافرٍ** ؛ لما تواترَ مِنْ أنَّ الأمَّةَ كانوا لا يقتلونَهُ[3] ، ولا يُجْرُونَ عليهِ أحكامَ المُرتدِّينَ ، ويدفنونَهُ في مقابرِ المسلمينَ .

والجوابُ : **أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآيةِ** : هو الكافرُ ؛ فإنَّ الكفرَ مِنْ أعظمِ الفسوقِ[4] ، والحديثُ واردٌ علىٰ سبيلِ التغليظِ

---

(1) كذا لفظُ الحديث عند الشارح أيضاً في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٥٧) ، وبهـٰذا اللفظ رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١١/ ٢٤٤) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، ورواه البزار في « مسنده » (٩٧١٦) ، والخرائطي في « مساوئ الأخلاق » (٤٨٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وبلفظ : « لا يَزني الزانِي حينَ يزني وهوَ مؤمنٌ » رواه البخاري (٢٤٧٥) ، ومسلم (٥٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٤٨٩) : (**ولعل معنىٰ هـٰذا الظرف** : أن هـٰذا التشديد هو وقتَ العمل) .

(2) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (٨/ ١٩٥) من حديث سيدنا أبي أمامة رضي الله عنه ، والبيهقي في « شعب الإيمان » (٤٠٤٥) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(3) قوله : (**تواتر**) كذا في بعض نسخ الاستئناس ، وفي النسخ المعتمدة: (تواترت) ، وفي أصل (أ) : (توارث) .

(4) في (أ) ونسخة هامش (هـ) : (الفسق) بدل (الفسوق) ، قال العلامة أبو المعين في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٧٧٨) : (الآية وردت في الفاسق المطلق ، والمؤمن ليس بفاسق مطلق ، بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية ، مطيع بما معه من الإيمان والطاعات، والفاسق المطلق: من كان فاسقاً من جميع الوجوه ؛ بحيث ليست معه طاعة ، ولا هو موصوف بها بوجه. . . ، والدليلُ علىٰ أن المراد بالفاسق المطلقِ الكافرُ : سياق الآية ؛ وهو قوله تعالىٰ : ﴿ وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾ [السجدة : ٢٠] ، =

والمبالغةِ في الزجرِ عنِ المعاصي ؛ بدليلِ الآياتِ والأحاديثِ الدالَّةِ علىٰ أنَّ الفاسقَ مُؤمِنٌ ؛ حتىٰ قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأبي ذرٍّ لمَّا بالغَ في السؤالِ : « وَإِنْ زَنَىٰ وَإِنْ سَرَقَ ، عَلَىٰ رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ »[1] .

حجج الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة

احتجَّتِ الخوارجُ بالنصوصِ الظاهرةِ في أنَّ الفاسقَ كافرٌ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة : ٤٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [النور : ٥٥] ، وكقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ تَرَكَ ٱلصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ »[2] ، **وفي أنَّ العذابَ مُختصٌّ بالكافرِ** ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [طه : ٤٨] ، ﴿ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ [الليل : ١٥-١٦] ، ﴿ إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [النحل : ٢٧] إلىٰ غيرِ ذلكَ .

خلاف الخوارج لا يخرق الإجماع

والجوابُ : أنَّها متروكةُ الظاهرِ ؛ للنصوصِ القاطعةِ علىٰ أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليسَ بكافرٍ ، والإجماعِ المُنعقِدِ علىٰ ذلكَ علىٰ ما مرَّ ، **والخوارجُ خوارجُ عمَّا انعقدَ عليهِ الإجماعُ** ، فلا اعتدادَ بهم .

المشرك لا يغفر له

(**وَٱللَّهُ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ**) بإجماعِ المسلمينَ ، **لٰكنَّهُمُ**

= وهٰذا وصف الكافر دون صاحب الكبيرة) .

(١) رواه البخاري (٥٨٢٧) ، ومسلم (٩٤) .

(٢) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٣٣٤٨) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ، وعند مسلم (٨٢) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ بينَ الرجلِ وبينَ الشركِ تركَ الصلاةِ » .

اختلفوا في أنَّهُ هل يجوزُ عقلاً أم لا ؟

فذهبَ بعضُهم : إلىٰ أنَّهُ يجوزُ عقلاً ، وإنَّما عُلِمَ عدمُهُ بدليلِ السمعِ .

وبعضُهم : إلىٰ أنَّهُ يمتنعُ عقلاً[1] ؛ لأنَّ قضيَّةَ الحكمةِ التفرقةُ بينَ المُسِيءِ والمُحسِنِ[2] .

والكفرُ نهايةٌ في الجنايةِ لا يحتملُ الإباحةَ ورفعَ الحُرْمةِ أصلاً ، فلا يحتملُ العفوَ ورفعَ الغَرامةِ .

وأيضاً : الكافرُ يعتقدُهُ حقّاً ، ولا يطلبُ لهُ عفواً ومغفرةً ، فلم يكنِ العفوُ عنهُ حكمةً .

وأيضاً : هو اعتقادُ الأبدِ ، فيُوجِبُ جزاءَ الأبدِ ، هـٰذا بخلافِ سائرِ الذنوبِ[3] .

(وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ؛ مِنَ ٱلصَّغَائِرِ وَٱلْكَبَائِرِ) معَ التوبةِ أو بدونِها ، خلافاً للمعتزلةِ ، وفي تقريرِ الحكمِ ملاحظةٌ للآيةِ الدالَّةِ علىٰ ثبوتِهِ[4] ، والآياتُ والأحاديثُ في

---

(١) في (هـ) ونسخة هامش (أ) : (لا يجوز) بدل (يمتنع) .
ثم اعلم : أن من جملة البعض المذكور السادةَ الماتريدية ؛ فهم ممن نصَّ علىٰ أنه لا يجوز عقلاً العفو عن الكافر والمشرك ، كذا في « البداية في أصول الدين » (ص٨٣) للعلامة نور الدين الصابوني .

(٢) وإلىٰ هـٰذا الحكم العقلي ورد التنبيه الشرعي عند الماتريدية في قوله تعالىٰ : ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم : ٣٥ـ٣٦] .

(٣) سياق المصنف هنا مقتبس من « البداية في أصول الدين » (ص٨٣ـ٨٤) .

(٤) أراد : أن عبارة المصنف الإمام النسفي مُقرَّرة بسياق الآية الشريفة : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء : ٤٨] ، =

هـٰذا المعنىٰ كثيرةٌ[1] .

تخصيص المعتزلة لآيات وأحاديث المغفرة بالتوبة أو الصغائر

والمعتزلةُ يخصِّصونَها بالصغائرِ أو بالكبائرِ المقرونةِ بالتوبةِ ، **وتمسَّكوا بوجهينِ** :

الأوَّلُ : الآياتُ والأحاديثُ الواردةُ في وعيدِ العصاةِ[2] .

والجوابُ : أنَّها علىٰ تقديرِ عمومِها إنَّما تدلُّ على الوقوعِ دونَ الوجوبِ[3] ، وقد كثُرَتِ النصوصُ في العفوِ ، فيُخصَّصُ المُذنِبُ المغفورُ عن عموماتِ الوعيدِ[4] .

وزعمَ بعضُهم : أنَّ الخُلْفَ في الوعيدِ كرمٌ ، فيجوزُ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، **والمُحققِّونَ علىٰ خلافِهِ** ، كيفَ وهو تبديلٌ للقولِ ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ [ق : ٢٩] ؟ ![5] .

= فكأن الحكم ثبت بالقرآن .

(١) **منها** : قوله سبحانه : ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد : ٦] .

(٢) كقوله جل وعز : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء : ٩٣] ، ومن الأحاديث : ما رواه الإمام أحمد في « مسنده » (٢/ ٦٩) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً : « ثلاثةٌ قد حرَّمَ اللهُ عليهمُ الجنةَ : مدمنُ الخمرِ ، والعاقُّ ، والديُّوثُ الذي يُقِرُّ في أهلِهِ الخبثَ » .

(٣) فهي واقعة على الكفار وبعض العصاة ، هـٰذا بعد تسليم عمومها .

(٤) جواب ثانٍ ، **وحاصله** : أنه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد . . **فنقول** : هي من العام الذي خُصَّ منه البعض ، **وقرينة التخصيص** : نصوص العفو . « فرهاري » (ص٥٠٢) .

(٥) جواب ثالث ، **وحاصله** : أن الخلف في الوعد كذب قبيح ، وفي الوعيد لطف محمود ، ولـٰكن ذلك من القديم سبحانه مُخِلٌّ بصفة القدم ؛ إذ فيه تبديل القول ، والتغيُّر ممتنع في حقه سبحانه ذاتاً وصفاتٍ ، **والمراد بالبعض هنا** : أكثر السادة الأشاعرة ، وهم يلتزمون ذلك ، ويجعلون الغفران من =

الثاني : أنَّ المُذنِبَ إذا علمَ أنَّهُ لا يُعاقَبُ علىٰ ذنبِهِ كانَ ذلكَ تقريراً لهُ على الذنبِ ، وإغراءً للغيرِ عليهِ ، وهٰذا يُنافِي حكمةَ إرسالِ الرسلِ .

والجوابُ : أنَّ مُجرَّدَ جوازِ العفوِ لا يُوجِبُ ظنَّ عدمِ العقابِ فضلاً عنِ العلمِ ، كيفَ والعموماتُ الواردةُ في الوعيدِ المقرونةُ بغايةٍ مِنَ التهديدِ.. تُرجِّحُ جانبَ الوقوعِ بالنسبةِ إلىٰ كلِّ أحدٍ ؟! وكفىٰ بهِ زاجراً .

يجوز أن يعاقب على الصغائر وإن اجتنبت الكبائر

(وَيَجُوزُ ٱلْعِقَابُ عَلَى ٱلصَّغِيرَةِ)[1] سواءٌ اجتنبَ مُرتكِبُها الكبيرةَ أم لا ؛ لدخولِها تحتَ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء : ٤٨] ، ولقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾ [الكهف : ٤٩] ، والإحصاءُ إنَّما يكونُ بالسؤالِ والمُجازاةِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الآياتِ والأحاديثِ[2] .

= جملة القول الذي لا يبدَّل ؛ بدليل ما روى البخاري (٤٨٩٤) ، ومسلم (١٧٠٩) من حديث سيدنا عبادة بن الصامت رضي الله عنه مرفوعاً : « ومَنْ أصابَ منها شيئاً مِنْ ذلكَ فسترَهُ اللهُ.. فهوَ إلى اللهِ ؛ إنْ شاءَ عذَّبَهُ ، وإنْ شاءَ غفرَ لَهُ » ، فالذي لا يُبدَّل نحو خلود الكافر ونجاة المؤمن .

(١) أي : لا يلزم ، ولا يمتنع ، فهٰذا دعويان كما قالوا . « فرهاري » (ص٥٠٤) .

(٢) كقوله سبحانه : ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ [النساء : ١٢٣] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة : ٨] ، وثَمَّ إشارة لذلك فيما رواه البخاري (٢٠٧٨) ، ومسلم (١٥٦٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « كانَ تاجرٌ يُداينُ الناسَ ، فإذا رأىٰ معسراً قالَ لفتيانِهِ : تجاوزُوا عنهُ ، لعلَّ اللهَ أنْ يتجاوزَ عنَّا ، فتجاوزَ اللهُ عنهُ » .

وذهبَ بعضُ المعتزلةِ[1] : إلىٰ أنَّهُ إذا اجتنبَ الكبائرَ لم يجزْ تعذيبُهُ ، لا بمعنىٰ أنَّهُ يمتنعُ عقلاً ، بل بمعنىٰ أنَّهُ لا يجوزُ أنْ يقعَ ؛ لقيامِ الأدلَّةِ السمعيَّةِ علىٰ أنَّهُ لا يقعُ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [النساء : ٣١] .

وأُجيبَ : بأنَّ الكبيرةَ المُطلَقةَ هي الكفرُ ؛ لأنَّهُ الكاملُ ، وجمعُ الاسمِ بالنظرِ إلىٰ أنواعِ الكفرِ[2] ، وإنْ كانَ الكلُّ ملَّةً واحدةً في الحكمِ ، أو إلىٰ أفرادِهِ القائمةِ بأفرادِ المخاطبينَ علىٰ ما تمهَّدَ مِنْ قاعدةِ : أنَّ مُقابَلةَ الجمعِ بالجمعِ تقتضي انقسامَ الآحادِ بالآحادِ ، كقولِنا : ركبَ القومُ دوابَّهم ، ولبسوا ثيابَهم[3] .

جواز عفو الله تعالى عن الكبيرة دون توبة

(وَٱلْعَفْوُ عَنِ ٱلْكَبِيرَةِ)[4] هٰذا مذكورٌ فيما سبقَ ، إلا أنَّهُ أعادَهُ ليُعلَمَ أنَّ تركَ المؤاخذةِ على الذنبِ يُطلَقُ عليهِ لفظُ العفوِ كما يُطلَقُ

---

(١) قيَّد بالبعض ؛ لأن جمهورهم علىٰ أنه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقاً ؛ لأن الكافر وصاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة ، وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب . « فرهاري » (ص٥٠٦) .

(٢) هٰذا سؤال مقدر ؛ وهو أن يقال : لا نسلم أن المراد من الكبائر هي الكفر ؛ لأنه لو كان المراد به ذلك لَمَا جُمعَ الاسم الذي هو الكبائر ، بل قيل : وإن تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه ، فلمَّا جمع الاسم علم أن المراد من الكبائر ليس هو الكفر ؛ لأن الكفر واحد لا تعدُّد فيه . « رمضان » (ص٢٤٩) .

(٣) فعلى التقدير الأول : إن تجتنبوا أنواع الكفر ، وعلى التقدير الثاني : إن يجتنب كل واحد منكم كفرَهُ ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٠٧) : (تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلُّفٌ ، والأحسن المطابق للآثار : هو أن المراد بالكبائر ضد الصغائر ، وتكفير السيئات هو إسقاط الصغائر بالطاعات) .

(٤) أي : لا يلزم ، ولا يمتنع ، وفيه ردٌّ على المرجئة والمعتزلة معاً .

عليهِ لفظُ المغفرةِ ، وليتعلَّقَ بهِ قولُهُ :

(إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ ٱسْتِحْلالٍ ، وَٱلِاسْتِحْلالُ كُفْرٌ) لما فيهِ مِنَ التكذيبِ المُنافِي للتصديقِ ، وبهـٰذا تُؤَوَّلُ النصوصُ الدالَّةُ علىٰ تخليدِ العصاةِ في النارِ ، أو علىٰ سلبِ اسمِ الإيمانِ عنهم [١] .

الكلام في الشفاعة

(وَٱلشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَٱلأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ ٱلْكَبَائِرِ) بالمُستفيضِ مِنَ الأخبارِ [٢] ، خلافاً للمعتزلةِ [٣] .

وهـٰذا مبنيٌّ علىٰ ما سبقَ مِنْ جوازِ العفْوِ والمغفرةِ بدونِ الشفاعةِ ، فبالشفاعةِ أولىٰ ، وعندَهم لمَّا لم يجزْ . . لم يجزْ [٤] .

أدلة أهل السنة في إثبات الشفاعة

لنا : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [محمد : ١٩] [٥] ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ [المدثر : ٤٨] فإنَّ أسلوبَ هـٰذا الكلامِ يدلُّ علىٰ ثبوتِ الشفاعةِ في الجملةِ ، وإلا لَمَا كانَ لنفْيِ نفعِها عنِ الكافرينَ عندَ القصدِ إلىٰ تقبيحِ حالِهم

---

(١) كنحو قوله تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران : ٩٧] فقد روى البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ٣٢٤) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما : (من كفر بالحج فلم يرَ حجَّهُ برّاً ، ولا تركه إثماً) .

(٢) قوله : (**بالمستفيض من الأخبار**) مثبت من (ج، ط) ونسخة هامش (أ) ، **والمستفيض** : فوق المشهور ودون المتواتر .

(٣) **فإنهم قالوا** : لا شفاعة لتخليص المجرم ، بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط . « فرهاري » (ص٥١٠) ، وقد تقدم أن الصغائر مع اجتناب الكبائر واجبة الغفران عندهم .

(٤) **يعني** : لمَّا لم يجزِ العفو بدون الشفاعة . . لم يجز مع الشفاعة بالأولىٰ .

(٥) طلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم . «رمضان» (ص٢٥٠) .

وتحقيقِ بأسِهم . معنىً ؛ لأنَّ مثلَ هـٰذا المقامِ يقتضي أنْ يُوسَموا بما يخصُّهم[١] ، لا بما يعمُّهم وغيرَهم .

وليسَ المرادُ : أنَّ تعليقَ الحكمِ بالكافرِ يدلُّ علىٰ نفيِهِ عمَّا عداهُ حتىٰ يَرِدَ عليهِ أنَّهُ إنَّما يقومُ حجَّةً علىٰ مَنْ يقولُ بمفهومِ المُخالَفةِ[٢] .

وقولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « شَفَاعَتِي لِأَهْلِ ٱلْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي »[٣] ، وهو مشهورٌ ، بلِ الأحاديثُ في بابِ الشفاعةِ متواترةُ المعنىٰ[٤] .

حجج المعتزلة في نفي الشفاعة

واحتجَّتِ المعتزلةُ بمثلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ﴾ [البقرة : ٤٨] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر : ١٨] .

والجوابُ ـ بعدَ تسليمِ دَلالتِها على العمومِ في الأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ[٥] ـ : أنَّهُ يجبُ تخصيصُها بالكفَّارِ جمعاً بينَ الأدلَّةِ[٦] .

---

(١) إذ هو مقام تقنيط وتقبيح وإحباط ، فعدم النفع خاصٌّ بهم .

(٢) وكلٌّ من الحنفية والمعتزلة لا يقولون بمفهوم المخالفة ، فبيَّن الشارح أن ثبوت الشفاعة لا من مفهوم المخالفة ، بل من سياق الآية لمن يعرف أساليب العرب .

(٣) رواه أبو داود (٤٧٣٩) ، والترمذي (٢٤٣٥) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٤) انظر « نظم المتناثر » (٣٠١ـ٣٠٤) .

(٥) إذ الاحتمال واردٌ في كونها منفيةً عن الكفَّار ، وفي الزمان الذي لا يؤذن فيه في الشفاعة ، أو في بعض أحوال يوم القيامة .

(٦) حاصل الجواب : أن النصوص لا يجوز تعارضها ، فدفعُ التعارض ضرورةٌ=

خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد عليهم

ولمَّا كانَ أصلُ العفْوِ والشفاعةِ ثابتاً بالأدلَّةِ القطعيَّةِ مِنَ الكتابِ والسنةِ والإجماعِ . . قالَتِ المعتزلةُ بالعفْوِ عنِ الصغائرِ مطلقاً وعنِ الكبائرِ بعدَ التوبةِ ، وبالشفاعةِ لزيادةِ الثوابِ ، **وكلاهما فاسدٌ**[1] :

أمَّا الأوَّلُ : فلأنَّ التائبَ ومُرتكِبَ الصغيرةِ المُجتنِبَ عنِ الكبيرةِ لا يستحقَّانِ العذابَ عندَهم[2] ، فلا معنىٰ للعفْوِ .

وأمَّا الثاني : فلأنَّ النصوصَ دالَّةٌ على الشفاعةِ بمعنىٰ طلبِ العفوِ عنِ الجنايةِ[3] .

أهل الكبائر لا يخلدون في النار

(**وَأَهْلُ ٱلْكَبَائِرِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لا يُخَلَّدُونَ فِي ٱلنَّارِ**) وإنْ ماتوا مِنْ غيرِ توبةٍ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة : ٨] ، ونفسُ الإيمانِ عملُ خيرٍ ، لا يُمكِنُ أنْ يرىٰ جزاءَهُ قبلَ دخولِ النارِ ثم يدخلَ النارَ[4] ؛ لأنَّهُ باطلٌ بالإجماعِ ، فتعيَّنَ الخروجُ مِنَ النارِ .

ولقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ ﴾ [التوبة : ٧٢] ،

= داعية إلى التخصيص . « فرهاري » (ص٥١٤) .

(١) **يعني** : قولهم بالعفو والشفاعة .

(٢) تقدم (ص٢٦٣) ، قال قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٦٨٨) : (فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة) .

(٣) فحملها علىٰ زيادة الثواب يخالف النصوص . « فرهاري » (ص٥١٦) .

(٤) **هـٰذا جواب ما يقال** : يمكن أن يرى العاصون ثواب إيمانهم أولاً ، ثم جزاء عصيانهم ، **أجاب بقوله** : (ونفس الإيمان . . .) إلىٰ آخره . « رمضان » (ص٢٥٣) .

وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ [الكهف : ١٠٧] إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ النصوصِ الدالَّةِ علىٰ كونِ المؤمنينَ مِنْ أهلِ الجنَّةِ ، معَ ما سبقَ مِنَ الأدلَّةِ القاطعةِ الدالَّةِ علىٰ أنَّ العبدَ لا يخرجُ بالمعصيةِ عنِ الإيمانِ[1] .

وأيضاً : الخلودُ في النارِ مِنْ أعظمِ العقوباتِ ، وقد جُعِلَ جزاءً للكفرِ الذي هو أعظمُ الجناياتِ ، فلو جُوزِيَ بهِ غيرُ الكافرِ كانَ زيادةً علىٰ قدْرِ الجنايةِ ، فلا يكونُ عَدْلاً[2] .

مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند المعتزلة

وذهبَتِ المعتزلةُ : إلىٰ أنَّ مَنْ دخلَ النارَ فهو خالدٌ فيها ؛ لأنَّهُ إمَّا كافرٌ ، أو صاحبُ كبيرةٍ ماتَ بلا توبةٍ ؛ إذِ المعصومُ والتائبُ وصاحبُ الصغيرةِ إذا اجتُنِبَتِ الكبائرُ . . ليسوا مِنْ أهلِ النارِ ، علىٰ ما سبقَ مِنْ أصولِهم ، والكافرُ مُخلَّدٌ بالإجماعِ ، **وكذا صاحبُ الكبيرةِ بلا توبةٍ**[3] ؛ **لوجهينِ** :

من دخل النار عند المعتزلة لا يخرج منها

الأوَّلُ : أنَّهُ يستحقُّ العذابَ وهو مَضرَّةٌ خالصةٌ دائمةٌ ، فيُنافِي استحقاقَ الثوابِ الذي هو منفعةٌ خالصةٌ دائمةٌ .

والجوابُ : منْعُ قيدِ الدوامِ ، بل منْعُ الاستحقاقِ بالمعنى الذي قصدوهُ ؛ وهو الاستيجابُ[4] ، وإنَّما الثوابُ فضْلٌ منهُ ،

---

(١) جواب عن سؤال مقدر ؛ وهو أن النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة ؛ لأنهم يقولون : صاحب الكبيرة ليس مؤمناً . « فرهاري » (ص٥١٧) .

(٢) وهـٰذا الدليل مبني على القبح العقلي ، فيكون إلزامياً ، وإلا فالأشعرية علىٰ أنه لا يقبح من الله شيء . « فرهاري » (ص٥١٨) .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٦٤٧) .

(٤) أي : وجوب الثواب والعقاب على الله تعالىٰ ؛ **فإن الصحيح عندنا** : أنه لا يجب على الله سبحانه شيء ، **وإذا قلنا** : إن المطيع يستحقُّ الجنة ، =

والعذابُ عدلٌ ، فإنْ شاءَ عفا ، وإنْ شاءَ عذَّبَهُ مدَّةً ثم يُدخِلُهُ الجنَّةَ .

الثاني : النصوصُ الدالَّةُ على الخلودِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء : ٩٣] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء : ١٤] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة : ٨١] .

والجوابُ : أنَّ قاتلَ المؤمنِ لكونِهِ مؤمناً لا يكونُ إلا كافراً ، وكذا مَنْ تعدَّىٰ جميعَ الحدودِ[١] ، وكذا مَنْ أحاطَتْ بهِ خطيئتُهُ وشملَتْهُ مِنْ كلِّ جانبٍ[٢] .

ولو سُلِّمَ[٣] فالخلودُ قد يُستعمَلُ في المكْثِ الطويلِ ؛ كقولِهِم : سجنٌ مُخلَّدٌ ، ولو سُلِّمَ[٤] فمُعارَضٌ بالنصوصِ الدالَّةِ علىٰ عدمِ الخلودِ كما مرَّ .

* * *

= والكافر يستحقُّ النار . . **فمعناه** : أن الأول أهل لفضله ، والثاني أهل لعدله . « فرهاري » (ص٥١٩) .

(١) إذ من جملتها الإيمان بالله تعالىٰ ورسوله صلى الله عليه وسلم .

(٢) ثم الناظر في أسباب النزول يرىٰ أن مثل هٰذه الآيِ لا بدَّ فيها من مراعاة الخصوص ، **فلا يقال** : لا عبرة بخصوص السبب ؛ إذ أقلُّهُ التخصيص ووجوب التأويل .

(٣) أي : لو سُلِّم أن الآيات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين . « فرهاري » (ص٥٢٣) .

(٤) أن الخلود لا يستعمل إلا في الدوام . « فرهاري » (ص٥٢٣) .

[الكلام في الإيمان] (1)

بيان معنى التصديق

(وَٱلْإِيمَانُ) في اللغةِ : التصديقُ ؛ أي : إذعانُ حكمِ المُخبِرِ وقبولُهُ وجعلُهُ صادقاً(2) ، إفعالٌ مِنَ الأَمْنِ ؛ كأنَّ حقيقةَ (آمنَ بهِ) آمنَهُ التكذيبَ والمُخالفَةَ(3) ، يتعدَّىٰ باللامِ ؛ كما في قولِهِ تعالىٰ حكايةً : ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ [يوسف : ١٧] أي : بمُصدِّقٍ ، وبالباءِ ؛ كما في قولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْإِيمَانُ : أَنْ تُؤْمِنَ بِٱللهِ. . . » الحديثَ(4) ؛ أي : تُصدِّقَ .

وليسَ حقيقةَ التصديقِ أنْ يقعَ في القلبِ نسبةُ الصدْقِ إلى الخبرِ

---

(1) العنوان مثبت من « النبراس » (ص٥٢٥) .

(2) الإذعان : الخضوع والطاعة والانقياد ، والمراد هنا : تسليم الحكم والاعتقاد به . « فرهاري » (ص٥٢٥) ، فسَّر التصديق بالإذعان والقبول والجعل ؛ للتوضيح .

(3) كذا ذكر الزمخشري في « الكشاف » (١/ ١٥٢) ، وعبارته : (والإيمان : إفعالٌ من الأمن ، يقال : أمنته وآمنته غيري ، ثم يقال : آمنه ؛ إذا صدقه ، وحقيقته : آمنَهُ التكذيبَ والمخالفةَ ، وأما تعديته بالباء فلتضمينه معنىٰ « أقرَّ » و« اعترف ») ، وتعديته باللام لتضمينه معنىٰ (أذعن) ، وقد نقل الحافظ الزبيدي عبارة العلامة السعد في « تاج العروس » (أ م ن) وعبارة الزمخشري أيضاً ، ثم قال : (لأن « أمن » ثلاثياً متعدٍّ لواحد بنفسه ، فإذا نُقل لبابِ الإفعال تعدَّىٰ لاثنين ، فالتصديق عليه معنىً مجازي للإيمان. . .) .

(4) رواه مسلم (٨) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

أوِ المُخبرِ مِنْ غيرِ إذعانٍ وقبولٍ ، بل هو إذعانٌ وقبولٌ لذلكَ ؛ بحيثُ يقعُ عليهِ اسمُ التسليمِ[١] ، علىٰ ما صرَّحَ بهِ الإمامُ الغزاليُّ[٢] .

اتحاد مفهوم التصديق اللغوي والتصديق المنطقي

وبالجملةِ : المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفارسيَّةِ بـ (گرَوِيدَنْ) ، وهو معنى التصديقِ المُقابِلِ للتصوُّرِ ؛ حيثُ يُقالُ في أوائلِ علمِ الميزانِ : (العلمُ : إمَّا تصورٌ ، وإمَّا تصديقٌ) ، صرَّحَ بذلكَ رئيسُهُمُ ابنُ سينا[٣] .

فلو حصلَ هٰذا المعنىٰ[٤] لبعضِ الكفَّارِ كانَ إطلاقُ اسمِ

---

(١) وحاصله : أن التصديق هو التسليم ، ولم يكن التسليم حاصلاً لهم ، بل كان علمُهم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم كعلم السوفَسطائي بوجود العالم ؛ فإن هٰذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل ، فهو حاصل للسوفَسطائي، لٰكنه لا يذعن ولا يسلم وجوده . « فرهاري » (ص٥٢٨).

(٢) انظر « إحياء علوم الدين » (١/ ٤٢٦) ممزوجاً بمعنى الإسلام ، وانظر (١/ ٤٢٩) أيضاً ، فهو عنده في مقابلة الإنكار .

(٣) انظر « النجاة » لابن سينا (ص٤٣) ، وعبارته : (كل معرفة وعلم : فإما تصوُّر ، وإما تصديق) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٣٠) : (صرح برئاسته تقويةً للاستدلال بكلامه ، وتنبيهاً علىٰ أن ما وقع في كلام المنطقيين من قسمة التصديق إلىٰ يقيني وظني. . مخالف لكلام رئيسهم ، فلا يعبأ به) ، ويؤيد هٰذا : ما ذكره الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٥٢) : (أن ابن سينا ـ وهو القدوة في فن المنطق ، والثقة في تفسير ألفاظه وشرح معانيه ـ صرَّح بأن التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه وإلى التصور. . هو بعينه اللغوي المعبَّر عنه في الفارسية بـ« گرَوِيدَنْ » المقابل للتكذيب) ، وعليه : فالكافر الذي أيقن ولم يقرَّ بلسانه. . فكفره لوجود مقتضٍ وعلامة شرعية عليه ، وللاستكبار عن امتثال الأوامر ، والإصرار على التكذيب باللسان ، لا لعدم التصديق القلبي .

(٤) أي : التصديق .

الكافرِ عليهِ مِنْ جهةِ أنَّ عليهِ شيئاً مِنْ أَماراتِ التكذيبِ والإنكارِ ، كما إذا فرضنا أنَّ أحداً صدَّقَ بجميعِ ما جاءَ بهِ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وسلَّمَهُ وأقرَّ بهِ وعملَ بهِ ، ومعَ ذلكَ شدَّ الزُّنَّارَ بالاختيارِ أو سجدَ للصنمِ بالاختيارِ . . نجعلُهُ كافراً ؛ لما أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ جعلَ ذلكَ علامةَ التكذيبِ والإنكارِ[1] .

وتحقيقُ هٰذا المقامِ علىٰ ما ذكرتُ يُسهِّلُ لكَ الطريقَ إلىٰ حلِّ كثيرٍ مِنَ الإشكالاتِ المُورَدةِ في مسألةِ الإيمانِ .

بيان معنى التصديق الشرعي

وإذا عرفْتَ حقيقةَ معنى التصديقِ **فاعلمْ أنَّ الإيمانَ في الشرعِ** :

(**هُوَ ٱلتَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ تَعَالَىٰ**) أي : تصديقُ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ بالقلبِ في جميعِ ما عُلِمَ بالضرورةِ مجيئُهُ بهِ مِنْ عندِ اللهِ إجمالاً[2] ، وأنَّهُ كافٍ في الخروجِ عن عُهْدةِ

---

(١) أي : نحكم بكفره ظاهراً وباطناً ، وهو مختار الشارح ؛ فقد نصَّ في « شرح المقاصد » و« رسالة الإيمان » : بأن التصديق المقارن بأمارات التكذيب كالعدم لا يُعتدُّ به ، **وذهب بعض العلماء** : إلىٰ أنه كافر بأحكام الدنيا ، ومؤمن عند الله ، ولٰكنه عاصٍ بالتشبُّه بالكفار . « فرهاري » (ص ٥٣١) .

(٢) فالتصديق الشرعي أخصُّ من التصديق اللغوي والمنطقي من حيث المُؤْمَنُ به كما ترىٰ ، **ومعنى الإجمال** : الكفاية عند عدم التفصيل ، فلو علمَ بالتفصيل وجب الإيمان التفصيلي ، قال العلامة البزدوي في « أصول الدين » (ص١٥١) : (**الإيمان بالجملة واجب** ، ولا يجب إيمان بالتفاصيل إلا أن يقع الإشكال في فصل من الفصول ، حينئذ يجب التعلم والتدبر والتفكُّر ، حتىٰ إن من أقرَّ أن الله تعالىٰ واحد لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن ما أخبر به عن الله تعالىٰ كله حق ، واعتقد ذلك . . يصحُّ إسلامه) .

الإيمانِ ، ولا تنحطُّ درجتُهُ عنِ الإيمانِ التفصيليِّ ، فالمُشرِكُ المُصدِّقُ بوجودِ الصانعِ وصفاتِهِ لا يكونُ مؤمناً إلا بحسَبِ اللغةِ دونَ الشرعِ ؛ لإخلالِهِ بالتوحيدِ ، وإليهِ الإشارةُ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف : ١٠٦] .

(وَٱلْإِقْرَارُ بِهِ) أي : باللسانِ[١] ، إلا أنَّ التصديقَ ركنٌ لا يحتملُ السقوطَ أصلاً ، والإقرارَ قد يحتملُهُ ؛ كما في حالةِ الإكراهِ .

تحريجة : فأين الإيمان حال النوم والغفلة؟

فإنْ قيلَ : قد لا يبقى التصديقُ ؛ كما في حالةِ النومِ والغفلةِ .

قلنا : التصديقُ باقٍ في القلبِ ، والذهولُ إنَّما هو عن حصولِهِ ، ولو سُلِّمَ فالشارعُ جعلَ المُحقَّقَ الذي لم يطرأْ عليهِ ما يضادُّهُ في حكمِ الباقي ، حتىٰ كانَ المؤمنُ اسماً لمَنْ آمنَ في الحالِ أو في الماضي ولم يطرأْ عليهِ ما هو علامةُ التكذيبِ[٢] .

هٰذا الذي ذكرَهُ مِنْ أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ والإقرارُ . . مذهبُ بعضِ العلماءِ[٣] ؛ وهو اختيارُ الإمامِ شمسِ الأئمَّةِ وفخرِ الإسلامِ رحمَهُما اللهُ[٤] .

---

(١) يعني : الإقرار بما جاء به صلى الله عليه وسلم باللسان ، وهٰذا في حقِّ الكافر الأصلي .

(٢) كما أن الإقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه الإنكار . « فرهاري » (ص٥٣٥) .

(٣) فعلىٰ هٰذا : من صدق ولم يقرَّ فهو كافر ، إلا لعذر ؛ من ضيق وقت ، أو آفة في اللسان . « فرهاري » (ص٥٣٥) ، وعليه : فالإقرار شطر في الإيمان ، والتصديق نصيب الروح ، والإقرار نصيب البدن ، وبهما معاً يتحقَّق معنى الإيمان في الإنسان المركَّب منهما .

(٤) أراد : شمس الأئمة السرخسي ، ذكر ذلك في « أصوله » (١/ ٦٠) ، =

الإقرار ليس شطراً ولا شرطاً للإيمان، بل هو شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا

وذهبَ جمهورُ المُحققِّينَ : إلىٰ أنَّهُ التصديقُ بالقلبِ ، وإنَّما الإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكامِ في الدنيا ؛ لما أنَّ تصديقَ القلبِ أمرٌ باطنٌ لا بدَّ لهُ مِنْ علامةٍ ؛ **فمَنْ صدَّقَ بقلبِهِ ولم يُقِرَّ بلسانِهِ . . فهو مؤمنٌ عندَ اللهِ وإنْ لم يكنْ مؤمناً في أحكامِ الدنيا ، ومَنْ أقرَّ بلسانِهِ ولم يُصدِّقْ بقلبِهِ كالمنافقِ . . فبالعكسِ**[1] ، وهـٰذا هو اختيارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمَهُ اللهُ[2] ، والنصوصُ مُعاضِدةٌ لذلكَ ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾ [المجادلة : ٢٢] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل : ١٠٦] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٤] ،

= وفخر الإسلام البزدوي ، ذكر ذلك أيضاً في « أصوله » كما في « كشف الأسرار » (١/ ١٨٥) قال شارحه العلامة البخاري بعد أن ذكر تركُّب الإيمان من التصديق والإقرار : (وهو مذهب المصنف ـ العلامة البزدوي ـ وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء) ، وكذا في « أصول الدين » لأبي يسر البزدوي أيضاً (ص١٤٦) .

(١) كذا قال العلامة نور الدين الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٧) ، وقال : (نصَّ عليه أبو حنيفة رضي الله عنه في كتاب « العالم والمتعلم » ، وهو اختيار الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي ، والحسين بن الفضل البجلي رحمهما الله ، وأصح الروايتين عن الأشعري) ، وكذا نعته أيضاً أنه مذهب المحققين العلامةُ البخاري في « كشف الأسرار » (١/ ١٨٥) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٣٥) : (**وها هنا مذهب ثالث** : وهو أن الإقرار ليس بركن إلا عند الطلب ، فمن طُلِبَ منه الإقرار فسكت من غير عذر . . فهو كافر عند الله سبحانه) .

(٢) كذا في « البداية في أصول الدين » (ص٨٧) كما تقدم ، فكأن ما في « السيف المشهور » (ص٣٥) قد رجع عنه .

وقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللَّهُمَّ ؛ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَىٰ دِينِكَ وَطَاعَتِكَ »[1] ، وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأسامةَ حينَ قتلَ مَنْ قالَ : لا إلـهَ إلا اللهُ : « هَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَهُ ؟! »[2] .

تحريجة : لم لا يكون الإيمان مجرد النطق كما كان يقنع به السلف؟

فإنْ قلتَ : نعمِ ، الإيمانُ هو التصديقُ ، لـٰكنْ أهلُ اللغةِ لا يعرفونَ منهُ إلا التصديقَ باللسانِ ، والنبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وأصحابُهُ كانوا يقنعونَ مِنَ المؤمنِ بكلمةِ الشهادةِ ، ويحكمونَ بإيمانِهِ مِنْ غيرِ استفسارٍ عمَّا في قلبِهِ .

قلتُ : لا خفاءَ في أنَّ المُعتبَرَ في التصديقِ عملُ القلبِ ؛ حتىٰ لو فرضنا عدمَ وضْعِ لفظِ التصديقِ لمعنىً ، أو وضعَهُ لمعنىً غيرِ التصديقِ القلبيِّ . . لم يحكمْ أحدٌ مِنْ أهلِ اللغةِ والعُرْفِ بأنَّ المُتلفِّظَ بكلمةِ (صدَّقْتُ) مُصدِّقٌ للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مؤمنٌ بهِ ؛ ولهـٰذا صحَّ نفْيُ الإيمانِ عن بعضِ المُقرِّينَ باللسانِ ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة : ٨] ، وقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات : ١٤] .

لا نزاع في كفر المنافق مع ثبوت إيمانه لغة

وأمَّا المُقِرُّ باللسانِ وحدَهُ فلا نزاعَ في أنَّهُ يُسمَّىٰ مؤمناً لغةً ، وتجري عليهِ أحكامُ الإيمانِ ظاهراً ، وإنَّما النزاعُ في كونِهِ مؤمناً

---

(١) رواه البخاري في « الأدب المفرد » (٦٨٣) ، والترمذي (٢١٤٠) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، ودعاؤه بهـٰذا تعليم للأمة .

(٢) رواه مسلم (٩٦) من حديث سيدنا أسامة بن زيد رضي الله عنهما ، والمقتول هو مرداس بن نهيك ، وذُكر في الصحابة ، وانظر « معرفة الصحابة » لأبي نعيم (٥/ ٢٥٦٧) .

فيما بينَهُ وبينَ اللهِ تعالىٰ ، والنبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ومَنْ بعدَهُ كما كانوا يحكمونَ بإيمانِ مَنْ تكلَّمَ بكلمةِ الشهادةِ . . كانوا يحكمونَ بكفرِ المنافقِ ، فدلَّ علىٰ أنَّهُ لا يكفي في الإيمانِ فعلُ اللسانِ .

الإقرار ركن يحتمل السقوط

وأيضاً : الإجماعُ مُنعقِدٌ علىٰ إيمانِ مَنْ صدَّقَ بهِ بقلبِهِ وقصدَ الإقرارَ باللسانِ ومنعَهُ منهُ مانعٌ مِنْ خرسٍ ونحوِهِ .

فظهرَ : أنْ ليسَتْ حقيقةُ الإيمانِ مُجرَّدَ كلمتيِ الشهادةِ علىٰ ما زعمَتِ الكراميَّةُ .

الأعمال تزيد وتنقص، والإيمان لا يزيد ولا ينقص

ولمَّا كانَ مذهبُ جمهورِ المُتكلِّمينَ والمُحدِّثينَ والفقهاءِ أنَّ الإيمانَ تصديقٌ بالجَنانِ ، وإقرارٌ باللسانِ ، وعملٌ بالأركانِ . . أشارَ إلىٰ نفْيِ ذلكَ بقولِهِ :

(فَأَمَّا ٱلْأَعْمَالُ) أيِ : الطاعاتُ (فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِي نَفْسِهَا ، وَٱلْإِيمَانُ لا يَزِيدُ وَلا يَنْقُصُ) فها هنا مقامانِ :

المقام الأول: الأعمال غير داخلة في ماهية الإيمان

الأوَّلُ : أنَّ الأعمالَ غيرُ داخلةٍ في الإيمانِ ؛ لما مرَّ مِنْ أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديقُ ، ولأنَّهُ قد وردَ في الكتابِ والسنةِ عطفُ الأعمالِ على الإيمانِ ؛ كقولِهِ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة : ٢٧٧] ، معَ القطعِ بأنَّ العطفَ يقتضي المُغايَرةَ وعدمَ دخولِ المعطوفِ في المعطوفِ عليهِ .

ووردَ أيضاً جعْلُ الإيمانِ شرطَ صحَّةِ الأعمالِ ؛ كما في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [طه : ١١٢] ، معَ القطعِ بأنَّ المشروطَ لا يدخلُ في الشرطِ ؛ لامتناعِ اشتراطِ الشيءِ بنفسِهِ[١] .

---

(١) لأن شرط الكلِّ شرطٌ لكل جزء من أجزائِهِ . « رمضان » (ص٢٦٢) .

وورَدَ أيضاً إثباتُ الإيمانِ لمَنْ تركَ بعضَ الأعمالِ ؛ كما في قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات : ٩] علىٰ ما مرَّ ، معَ القطعِ بأنَّهُ لا تحقُّقَ للشيءِ بدونِ ركنِهِ .

ولا يخفىٰ أنَّ هـٰذهِ الوجوهَ إنَّما تقومُ حجَّةً علىٰ مَنْ يجعلُ الطاعاتِ ركناً مِنْ حقيقةِ الإيمانِ ؛ بحيث إنَّ تاركَها لا يكونُ مؤمناً ، كما هو رأْيُ المعتزلةِ ، لا علىٰ مذهبِ مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّها ركنٌ مِنَ الإيمانِ الكاملِ ، بحيثُ لا يخرجُ تاركُها عن حقيقةِ الإيمانِ ، كما هو مذهبُ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ .

وقد سبقَ تمسُّكاتُ المعتزلةِ بأجوبتِها[١] .

المقام الثاني :
حقيقة الإيمان
لا تزيد ولا تنقص

المقامُ الثاني : أنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تزيدُ ولا تنقصُ : لما مرَّ مِنْ أنَّهُ التصديقُ القلبيُّ الذي بلغَ حدَّ الجزمِ والإذعانِ ، وهـٰذا لا يُتصوَّرُ فيهِ زيادةٌ ولا نقصانٌ ؛ حتىٰ إنَّ مَنْ حصلَ لهُ حقيقةُ التصديقِ فسواءٌ أتىٰ بالطاعاتِ أوِ ارتكبَ المعاصيَ فتصديقُهُ باقٍ علىٰ حالِهِ ، لا تغيُّرَ فيهِ أصلاً .

النصوص الدالة
على الزيادة
والنقص محمولة
على المؤمن به

والآياتُ الدالَّةُ علىٰ زيادةِ الإيمانِ محمولةٌ علىٰ ما ذكرَهُ أبو حنيفةَ رحمَهُ اللهُ ؛ أنَّهم كانوا آمنوا في الجملةِ ، ثم يأتي فرضٌ بعدَ فرضٍ ، وكانوا يؤمنونَ بكلِّ فَرْضٍ خاصٍّ .

صور أخرى في
زيادة الإيمان

وحاصلُهُ : أنَّهُ كانَ يزيدُ بزيادةِ ما يجبُ الإيمانُ بهِ ، وهـٰذا لا يُتصوَّرُ في غيرِ عصرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، **وفيهِ نظرٌ** ؛

---

(١) في شرح قول المصنف : (والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان) ، وقد تقدم (ص٢٥٦) .

لأنَّ الاطِّلاعَ علىٰ تفاصيلِ الفرائضِ يُمكِنُ في غيرِ عصرِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ، والإيمانُ واجبٌ إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً ، وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً[1] ، ولا خفاءَ في أنَّ التفصيليَّ أزيدُ بل أكملُ ، وما ذُكِرَ مِنْ أنَّ الإجماليَّ لا ينحطُّ عن درجتِهِ فإنَّما هو في الاتِّصافِ بأصلِ الإيمانِ .

وقيلَ[2] : إنَّ الثباتَ والدوامَ على الإيمانِ زيادةٌ عليهِ في كلِّ ساعةٍ .

وحاصلُهُ : أنَّهُ يزيدُ بزيادةِ الأزمانِ ؛ لما أنَّهُ عَرَضٌ لا يبقىٰ إلا بتجدُّدِ الأمثالِ ، وفيهِ نظرٌ ؛ لأنَّ حصولَ المثلِ بعدَ انعدامِ الشيءِ لا يكونُ مِنَ الزيادةِ في شيءٍ ؛ كما هو في سوادِ الجسمِ مثلاً[3] .

---

(١) جواب سؤال يرد على النظر ، وتقرير السؤال : أن أحدنا إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغ . . صار إيمانه مشتملاً علىٰ جميع الفرائض المنزلة ، فلا يمكن الزيادة عليه ، وتقرير الجواب : أن المؤمن بالإجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلاة فريضة والصيام فريضة . . وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلاً ، وهـٰذا زيادة في الإيمان . « فرهاري » (ص٥٤٦) ، وهو نافع لمن يرىٰ صحة الإيمان ـ مع الجهل بأركان الإسلام ـ إجمالاً .

(٢) هو لإمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٣٩٩) ، والإمام الرازي أخذ بهـٰذا القول في « محصله » (ص٢٣٩) .

(٣) وعندنا في هـٰذا النظر نظر ؛ لأن التصديقاتِ المتجددةَ وإن كانت منصرمة بحسب وجودها الخارجي . . لـٰكنها حسنات باقية في الحكم الشرعي ، وهـٰكذا حال سائر الحسنات والسيئات ؛ فإنها أعراض تنعدم وتتجدد ، ومع هـٰذا توصف بالقلة والكثرة شرعاً بل عُرفاً ؛ فيقال : مكارم زيد أكثر من مكارم عمرو ، فالقياس علىٰ سواد الجسم فاسد ؛ لأن كلامنا في أمر شرعي ، لا في بحث فلسفي . « فرهاري » (ص٥٤٧) .

وقيلَ : **المرادُ** : زيادةُ ثمرتِهِ ، وإشراقُ نورِهِ وضيائِهِ في القلبِ ؛ فإنَّهُ يزيدُ بالأعمالِ ، وينقصُ بالمعاصي[1] .

تأصيل وتفصيل لمسألة زيادة ونقصان الإيمان

ومَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ الأعمالَ مِنَ الإيمانِ فقبولُهُ الزيادةَ والنقصانَ ظاهرٌ ؛ ولهـٰذا قيلَ : إنَّ هـٰذهِ المسألةَ فرعُ مسألةِ كونِ الطاعاتِ مِنَ الإيمانِ[2] .

وقالَ بعضُ المُحقِّقينَ[3] : لا نُسلِّمُ أنَّ حقيقةَ التصديقِ لا تقبلُ الزيادةَ والنقصانَ ، بل تتفاوتُ قوَّةً وضعفاً ؛ للقطعِ بأنَّ تصديقَ آحادِ الأمَّةِ ليسَ كتصديقِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ؛ ولهـٰذا قالَ إبراهيمُ عليهِ السلامُ : ﴿ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ [البقرة : ٢٦٠] .

---

(١) **والحاصل** : أن الآيات مؤوَّلة ، وليس المراد منها زيادة التصديق ، بل زيادة ثمراته . « فرهاري » (ص٥٤٨) ، وقال العلامة أبو المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (٢/ ٨٠٩) : (ويحتمل الزيادة عليه أن يزداد نوره وضياؤه في القلوب بالأعمال الصالحة ، وينتقص بالمعاصي ؛ إذ الإيمان له نور وضياء علىٰ ما قال تعالىٰ : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾ [الصف : ٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ [الزمر : ٢٢] ، فأما هو في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان) .

(٢) **القائل** : هو الإمام الرازي وجماعة من المتكلمين كما ذكر العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٨٨) ، **وملخص كلامهم** : أن النزاع لفظي ؛ لأنه فرع تفسير الإيمان ؛ **فإن قلنا** : الإيمان هو التصديق . . **فلا يقبل التفاوت** ؛ لأن الواجب هو اليقين ، والتفاوت إنما هو في الظن ، **وإن قلنا** : الأعمال داخلة فيه . . فهو يقبله . « فرهاري » (ص٥٤٨) ، وانظر « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » (ص٢٣٩) .

(٣) هو العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٨٨) ، وقال : (**والظاهر** : أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمُهُ حكم اليقين) ، وهـٰذا مذهب الشارح أيضاً .

ذهب بعض القدرية إلى أن الإيمان هو المعرفة

بقيَ ها هنا بحثٌ آخرُ ؛ وهو أنَّ بعضَ القدريَّةِ ذهبَ إلىٰ أنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ[١] ، وأطبقَ علماؤُنا علىٰ فسادِهِ ؛ لأنَّ أهلَ الكتابِ كانوا يعرفونَ نبوَّةَ محمدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ كما كانوا يعرفونَ أبناءَهم[٢] ، معَ القطعِ بكفرِهم ؛ لعدمِ التصديقِ ، ولأنَّ مِنَ الكفَّارِ مَنْ كانَ يعرفُ الحقَّ يقيناً ، وإنَّما كانَ يُنكِرُ عناداً واستكباراً ؛ قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ﴾ [النمل : ١٤] ، فلا بدَّ مِنْ بيانِ الفرقِ بينَ معرفةِ الأحكامِ واستيقانِها ، وبينَ التصديقِ بها واعتقادِها ؛ ليصحَّ كونُ الثاني إيماناً دونَ الأوَّلِ .

الفرق بين التصديق والمعرفة حصول الكسب

والمذكورُ في كلامِ بعضِ المشايخِ : أنَّ التصديقَ عبارةٌ عن ربْطِ القلبِ علىٰ ما علمَ مِنْ إخبارِ المُخبِرِ ، وهو أمرٌ كسبيٌّ يثبتُ باختيارِ المُصدِّقِ ، ولذا يُثابُ عليهِ ، ويُجعَلُ رأسَ العباداتِ ، بخلافِ المعرفةِ ؛ فإنَّها ربَّما تحصلُ بلا كسبٍ ؛ كمَنْ وقعَ بصرُهُ علىٰ جسمٍ فحصلَ لهُ معرفةُ أنَّهُ جدارٌ أو حجرٌ .

التصديق الإيماني عند بعضهم من مقولة الفعل لا من مقولة الكيف

وهٰذا ما ذكرَهُ بعضُ المُحقِّقينَ[٣] ؛ مِنْ أنَّ التصديقَ هو أنْ

---

(١) أي : معرفة الله تعالىٰ ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لا المعرفة الاصطلاحية عند المتكلمين .

(٢) يدلُّك علىٰ ذلك : ما رواه أبو داود (٤٤٥٠) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه قال : زنىٰ رجل من اليهود وامرأة ، فقال بعضهم لبعض : اذهبوا بنا إلىٰ هٰذا النبي ؛ فإنه نبي بُعِثَ بالتخفيف ، فإن أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها ، واحتججنا بها عند الله ؛ قلنا : فتيا نبي من أنبيائك . . . الحديث .

(٣) يعني : وهٰذا يوافقُ ما ذكره العلامةُ صدر الشريعة في « التوضيح » ، وانظر « التلويح على التوضيح » (١/ ٣٧٠) ، و« شرح المقاصد » (٢/ ٢٥١) .

تنسُبَ باختيارِكَ الصدقَ إلى المُخبِرِ ؛ حتىٰ لو وقعَ ذلكَ في القلبِ مِنْ غيرِ اختيارٍ . . لم يكنْ تصديقاً وإنْ كانَ معرفةً !

وهـٰذا مُشكِلٌ[١] ؛ لأنَّ التصديقاتِ مِنْ أقسامِ العلمِ ؛ وهو مِنَ الكيفيَّاتِ النفسانيَّةِ دونَ الأفعالِ الاختياريَّةِ ؛ لأنَّا إذا تصوَّرنا النسبةَ بينَ شيئينِ وشككنا في أنَّها بالإثباتِ أوِ النفْيِ ، ثم أُقِيمَ البرهانُ علىٰ ثبوتِها . . فالذي يحصلُ لنا هو الإذعانُ والقبولُ لتلكَ النسبةِ[٢] ، وهو معنى التصديقِ والحكمِ والإثباتِ والإيقاعِ[٣] .

معنى اكتساب التصديق مصروف لكيفية تحصيله

نعم ؛ تحصيلُ تلكَ الكيفيَّةِ يكونُ بالاختيارِ في مباشرةِ الأسبابِ ، وصرْفِ النظرِ ، ورفعِ الموانعِ ، ونحوِ ذلكَ ، وبهـٰذا الاعتبارِ يقعُ التكليفُ بالإيمانِ[٤] ، وكأنَّ هـٰذا هو المرادُ بكونِهِ كسبيّاً اختياريّاً[٥] ،

---

(١) تقدم (ص٢٧٢) أن الشارح لا يُفرِّق بين التصديق اللغوي الإيماني والتصديق المنطقي ، وما ذُكر يقتضي مغايرتهما ، **وهـٰذا هو موضع الإشكال** ، ولا تنسَ حينئذ أن كفر المصدِّق يكون بأمارة جعلها الشارع معرِّفة بوجود الكفر ، لا لنفي التصديق .

(٢) عقلاً ، أو عادة ، أو تولُّداً عند المعتزلة ، فالكلُّ متفقٌ علىٰ حصوله بالضرورة لا الاختيار .

(٣) **وحاصل الجواب** : أنه لا عبرة بالأسامي ، بل بالمسمَّىٰ ؛ وهو الكيفية المُعبَّر عنها بالإذعان والقبول . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

(٤) إشارة إلىٰ دفع ما قيل من أنه لو كان التصديق كيفاً لم يصحَّ التكليف به ؛ إذ الشارع لا يكلف إلا بالفعل الاختياري . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

(٥) **وتوضيح الدفع** : ما أفاده الشارح في « رسالة الإيمان » من أنه ليس المراد بكون المأمور به اختياريّاً ومقدوراً أن يكون في نفسه من مقولة الفعل كما تُوهِّم ، بل أن يقدر المكلف علىٰ تحصيله ، وكثير من واجبات الشرع كذلك ؛ كالقيام والركوع والسجود ، فهي من مقولة الوَضْع ، ولـٰكن أمر العبد بها ؛ لأنه قادر علىٰ تحصيلها . « فرهاري » (ص٥٥٤) .

ولا تكفي المعرفةُ ؛ لأنَّها قد تكونُ بدونِ ذلكَ[1] .

المعرفة المعتبرة بالشرع

نعمْ ؛ يلزمُ أنْ تكونَ المعرفةُ اليقينيَّةُ المُكتسَبةُ بالاختيارِ تصديقاً ، ولا بأسَ بذلكَ ؛ لأنَّهُ حينَئذٍ يحصلُ المعنى الذي يُعبَّرُ عنهُ بالفارسيةِ بـ(گرَوِيدَنْ)، وليسَ الإيمانُ والتصديقُ سوىٰ ذلكَ، وحصولُهُ للكفَّارِ المُعانِدينَ المُستكبِرينَ ممنوعٌ ، وعلىٰ تقديرِ الحصولِ فتكفيرُهم يكونُ بإنكارِهم باللسانِ ، وإصرارِهم على العنادِ والاستكبارِ ، وهو مِنْ علاماتِ التكذيبِ والإنكارِ[2] .

الإيمان والإسلام متلازمان

(وَٱلْإِيمَـٰنُ وَٱلْإِسْلَامُ وَاحِدٌ) لأنَّ الإسلامَ هو الخضوعُ والانقيادُ ؛ بمعنىٰ قبولِ الأحكامِ والإذعانِ ، وذلكَ حقيقةُ التصديقِ علىٰ ما مرَّ[3] .

ويُؤيِّدُهُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا

---

(١) يعني : بدون الكسب ، فمن وقع في قلبه صدق النبي دون اختيار . . طولب بتحقيقه كسباً ، قال العلامة الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٩) : (والمعرفة غير الإيمان ؛ بدليل أنها تنفكُّ عنه ؛ فإن أهل الكتاب يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ولا يصدقون ، كما نطق الكتاب) .

(٢) فإن قيل : ما تقولون في إيمان المُقلِّد ؟ فالجوابُ : قال العلامة نور الدين الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٨٩) : (قال أبو حنيفة وسفيان الثوري ومالك والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث رحمهم الله : صح إيمانه ، ولـٰكنه عاصٍ بترك الاستدلال) .
ثم قال : (وهـٰذا الخلاف فيمن نشأ علىٰ شاهق جبل ولم يتفكَّر في العالم ولا في الصانع أصلاً ، فأُخبِرَ بذلك فصدَّقه ، فأما من نشأ في بلاد المسلمين وسبَّح الله تعالىٰ عند رؤية صنائعه . . فهو خارج عن حدِّ التقليد) .

(٣) تقدم (ص ٢٧١) .

وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات : ٣٥ـ٣٦] .

وبالجملةِ : لا يصحُّ في الشرعِ أنْ يُحكَمَ على أحدٍ بأنَّهُ مؤمنٌ وليسَ بمسلمٍ ، أو مسلمٌ وليسَ بمؤمنٍ ، ولا نعني بوحدتِهما سوىٰ هٰذا[1] .

وظاهرُ كلامِ المشايخِ : أنَّهم أرادوا عدمَ تغايرِهما ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لا ينفكُّ أحدُهما عنِ الآخرِ ، لا الاتِّحادَ بحسَبِ المفهومِ ؛ لما ذكرَ في « الكفايةِ » مِنْ أنَّ الإيمانَ هو تصديقُ اللهِ تعالىٰ فيما أخبرَ مِنْ أوامرِهِ ونواهيهِ ، والإسلامَ هو الانقيادُ والخضوعُ لألوهيَّتِهِ ، وذا لا يتحقَّقُ إلا بقبولِ الأمرِ والنهْيِ ، فالإيمانُ لا ينفكُّ عنِ الإسلامِ حكماً ، فلا يتغايرانِ[2] ، ومَنْ أثبتَ التغايرَ يُقالُ لهُ : ما حكمُ مَنْ آمنَ ولم يسلمْ ، أو أسلمَ ولم يؤمنْ ؟ فإنْ أثبتَ لأحدِهما حكماً ليسَ بثابتٍ للآخرِ . .

---

(١) أي : عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر ، وهو المسمَّىٰ بالتساوي ، وليس المدعى الترادف ؛ وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب إليه قوم ، فصعب عليهم إثبات الترادف . « فرهاري » (ص٥٥٩) .

(٢) قوله في حدِّ الإيمان: بأنه تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيه ، والإسلام: بأنه الانقياد والخضوع لألوهيَّته . . تعلم به التلازمَ بين ما اصطُنع من مصطلحي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية ، فلا يُتصوَّرُ انفكاكهما وجوداً وحكماً حتىٰ يُدَّعىٰ وجود قائل بأحدهما دون الآخر ؛ ولهٰذا احتجَّ الحق تعالىٰ علىٰ مَنْ عبدَ غيره بأن هٰذا الغير ليس مؤثِّراً حتىٰ يُعبدَ ؛ فقال سبحانه : ﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [المائدة : ٧٦] ، وكان أقلَّ اعتقاد للمشركين أن هٰذه الأصنام لها من التأثير توفيقُهم للوصول إلى الله ، تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً .



فبها ونعمَ ، وإلا فقد ظهرَ بطلانُ قولِهِ[1] .

تحريجة: ففي آية (الحجرات) دليل على تغايرهما

فإنْ قيلَ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات : ١٤] .. صريحٌ في تحققِ الإسلامِ بدونِ الإيمانِ .

قلنا : **المرادُ بهِ** : أنَّ الإسلامَ المُعتبَرَ في الشرعِ لا يُوجَدُ بدونِ الإيمانِ ، وهو في الآيةِ بمعنى الانقيادِ الظاهرِ مِنْ غيرِ انقيادِ الباطنِ[2] ، بمنزلةِ المُتلفِّظِ بكلمةِ الشهادةِ مِنْ غيرِ تصديقٍ في بابِ الإيمانِ .

تحريجة: حديث جبريل المشهور دال على المغايرة

فإنْ قيلَ : قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلإِسْلاَمُ : أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لا إِلَـٰهَ إِلا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ ٱللهِ ، وَتُقِيمَ ٱلصَّلاَةَ ، وَتُؤْتِيَ ٱلزَّكَاةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ، وَتَحُجَّ ٱلْبَيْتَ إِنِ ٱسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[3] .. دليلٌ علىٰ أنَّ الإسلامَ هو الأعمالُ ، لا التصديقُ القلبيُّ .

---

(١) كذا العبارة بتمامها في « البداية في أصول الدين » (ص٩١) وهي مختصر « الكفاية » ، دون قوله : (فبها ونعم) ، **ومراده** : إبطال قول من يقول بالتغاير مستدلاً بثبوت حكم للإيمان لا يثبت للإسلام وبالعكس ، فعجزه عن إثبات فارق في المحلِّ دالٌّ علىٰ عدم التغاير ، وهو مطلوبه .

(٢) لقرينة السياق وأسلوب الآية ، والكلام إنما هو في الإسلام الشرعي ، والذي في الآية هو اللغوي ؛ وهو الانقياد الظاهر ، **والمعنىٰ كما في « النبراس »** (ص٥٦١) : (قل : لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري ؛ للطمع) كالطمع في الصدقة مثلاً ، وقد ورد هـٰذا المعنى اللغوي في القرآن مراراً ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾ [الصافات : ١٠٣] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ [آل عمران : ٨٣] .

(٣) رواه مسلم (٨) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

قلنا : **المرادُ** : أنَّ ثمراتِ الإسلامِ وعلاماتِهِ ذلكَ[1] ، كما قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لقومٍ وفدوا عليهِ : « تَدْرُونَ مَا ٱلإِيمَانُ بِٱللهِ تَعَالَىٰ وَحْدَهُ ؟ » ، فقالوا : اللهُ ورسولُهُ أعلمُ ، قالَ : « شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَـٰهَ إِلا ٱللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ ٱللهِ ، وَإِقَامُ ٱلصَّلاةِ ، وَإِيتَاءُ ٱلزَّكَاةِ ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ ٱلْمَغْنَمِ ٱلْخُمُسَ »[2] .

وكما قالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « ٱلإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً ، أَعْلاهَا قَوْلُ : لا إِلَـٰهَ إِلا ٱللهُ ، وَأَدْنَاهَا : إِمَاطَةُ ٱلأَذَىٰ عَنِ ٱلطَّرِيقِ »[3] .

جواز قول : أنا مؤمن بالله حقاً

(**وَإِذَا وُجِدَ مِنَ ٱلْعَبْدِ ٱلتَّصْدِيقُ وَٱلإِقْرَارُ صَحَّ أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ حَقّاً**) لتحقُّقِ الإيمانِ .

حكم من يقول : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى

(**وَلا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ : أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ ٱللهُ**) لأنَّهُ **إنْ كانَ للشكِّ** فهو كفرٌ لا محالةَ ، **وإنْ كانَ للتأدُّبِ** وإحالةِ الأمورِ إلىٰ مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، **أو للشكِّ في العاقبةِ والمآلِ** لا في الآنَ والحالِ ، **أو للتبرُّكِ بذكرِ اللهِ تعالىٰ** ، **أو للتبرُّؤِ عن تزكيةِ نفسِهِ** والإعجابِ بحالِهِ . . **فالأولىٰ تركُهُ** ؛ لما أنَّهُ يُوهِمُ بالشكِّ[4] ؛

---

(١) الإشارة إلى الشهادة وإقام الصلاة . . . إلىٰ آخر ما ذكر ، **والمعتبر من الإسلام** : الانقياد الباطن .

(٢) رواه البخاري (٥٣) ، ومسلم (١٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، **والوفد** : هم وفد عبد القيس من ربيعة .

(٣) رواه البخاري (٩) ، ومسلم (٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) **قيل** : بل الأولىٰ تركه إن لم يكن المتكلم بليغاً ، وإن كان بليغاً متفطّناً =

ولهـٰذا قالَ : (لا ينبغي) دونَ أنْ يقولَ : (لا يجوزُ) لأنَّهُ إذا لم يكنْ للشكِّ فلا معنىٰ لنفْيِ الجوازِ ، كيفَ وقد ذهبَ إليهِ كثيرٌ مِنَ السلفِ حتى الصحابةِ والتابعينَ ؟!

وليسَ هـٰذا مثلَ قولِكَ : أنا شابٌّ إنْ شاءَ اللهُ ؛ لأنَّ الشبابَ ليسَ مِنَ الأفعالِ المُكتسَبةِ ، ولا ممَّا يُتصوَّرُ البقاءُ عليهِ في العاقبةِ والمآلِ ، ولا ممَّا يحصلُ بهِ تزكيةُ النفسِ والإعجابُ ، **بل مثلُ قولِكَ** : أنا زاهدٌ مُتَّقٍ إنْ شاءَ اللهُ[1] .

وذهبَ بعضُ المُحقِّقينَ : إلىٰ أنَّ الحاصلَ للعبدِ هو حقيقةُ التصديقِ الذي بهِ يخرجُ عنِ الكفرِ ، لـٰكنَّ التصديقَ في نفسِهِ قابلٌ للشدَّةِ والضعفِ ، وحصولُ التصديقِ الكاملِ المُنجي المشارِ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ [الأنفال : ٤] .. إنَّما هو في مشيئةِ اللهِ تعالىٰ[2] .

= للأدب فحسنٌ علىٰ قصد التبرك ونحوه ؛ لأن الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر . « رمضان » (ص٢٧٢) .

(١) لأن الإيمان والزهد والتقوىٰ أعمال كسبية يتصور بقاؤها ، ويكون دعواها مظنة فخر وإعجاب . « فرهاري » (ص٥٦٧) .

(٢) قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/٢٦٤) : (**وبالجملة** : لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحال ، ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل ، لـٰكن يخاف سوء الخاتمة ، ويرجو حسن العاقبة ، فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات .. بمشيئة الله ؛ جرياً علىٰ مقتضىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف : ٢٣-٢٤] ، جعل الله حياتنا إليه ومماتنا عليه ، وختم لنا بالحسنىٰ ، ويسَّرنا للفوز بالذخر الأسنىٰ ؛ بالنبي وآله) .

ولمَّا نُقِلَ عن بعضِ الأشاعرةِ أنَّهُ يصحُّ أنْ يُقالَ : (أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ) بناءً علىٰ أنَّ العبرةَ في الإيمانِ والكفرِ والسعادةِ والشقاوةِ بالخاتمةِ ؛ حتىٰ إنَّ المؤمنَ السعيدَ مَنْ ماتَ على الإيمانِ وإنْ كانَ طولَ عمرِهِ على الكفرِ والعصيانِ ، والكافرَ الشقيَّ مَنْ ماتَ على الكفرِ نعوذُ باللهِ تعالىٰ وإنْ كانَ طولَ عمرِهِ على التصديقِ والطاعةِ ؛ علىٰ ما أُشيرَ إليهِ بقولِهِ تعالىٰ في حقِّ إبليسَ : ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة : ٣٤] ، وبقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ، وَٱلشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ »[1] . . أشارَ إلىٰ بطلانِ ذلكَ بقولِهِ :

السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد

(وَٱلسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَىٰ) بأنْ يرتدَّ بعدَ الإيمانِ نعوذُ باللهِ .

(وَٱلشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ) بأنْ يُؤمِنَ بعدَ الكفرِ .

(وَٱلتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى ٱلسَّعَادَةِ وَٱلشَّقَاوَةِ ، دُونَ ٱلْإِسْعَادِ وَٱلْإِشْقَاءِ ، وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ ٱللهِ تَعَالَىٰ) لما أنَّ الإسعادَ تكوينُ السعادةِ ، والإشقاءَ تكوينُ الشقاوةِ .

(وَلا تَغَيُّرَ عَلَى ٱللهِ تَعَالَىٰ وَلا عَلَىٰ صِفَاتِهِ) لما مرَّ مِنْ أنَّ القديمَ لا يكونُ محلاً للحوادثِ .

والحقُّ : أنَّهُ لا خلافَ في المعنىٰ ؛ لأنَّهُ إنْ أُرِيدَ بالإيمانِ والسعادةِ مُجرَّدُ حصولِ المعنىٰ . . فهو حاصلٌ في الحالِ ، وإنْ

---

(١) قال في « مجمع الزوائد » (٧/١٩٣) : (رواه البزار والطبراني في « الصغير » ، ورجال البزار رجال الصحيح) ، ورواه البيهقي في « القضاء والقدر » (١٠٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

أُرِيدَ ما يترتَّبُ عليهِ النجاةُ والثمراتُ . . فهو في مشيئةِ اللهِ تعالىٰ ، لا قطعَ بحصولِهِ في الحالِ ، فمَنْ قطعَ بالحصولِ أرادَ الأوَّلَ ، ومَنْ فوَّضَ إلى المشيئةِ أرادَ الثانيَ .

* * *

[الكلام في النبوة والرسالة]

تعريف الرسالة

(وَفِي إِرْسَالِ ٱلرُّسُلِ) جمعُ رسولٍ ؛ فَعُولٍ مِنَ الرسالةِ ؛ وهي سفارةُ العبدِ بينَ اللهِ تعالىٰ وبينَ ذوي الألبابِ مِنْ خليقتِهِ ، يُزيحُ بها عِلَلَهم فيما قَصُرَتْ عنهُ عقولُهم مِنْ مصالحِ الدنيا والآخرةِ ، وقد عرفتَ معنى الرسولِ والنبيِّ في صدْرِ الكتابِ[1] .

(حِكْمَةٌ) : أي : مصلحةٌ وعاقبةٌ حميدةٌ .

الإرسال واجب من الله تعالى

وفي هٰذا إشارةٌ : إلىٰ أنَّ الإرسالَ واجبٌ، لا بمعنى الوجوبِ على اللهِ تعالىٰ ، بل بمعنىٰ أنَّ قضيَّةَ الحكمةِ تقتضيهِ ؛ لما فيهِ مِنَ الحِكَمِ والمصالحِ[2] .

وليسَ بمُمتنِعٍ ، كما زعمَتِ السُّمَنِيَّةُ والبراهمةُ ، ولا بمُمكِنٍ يستوي طرفاهُ ، كما ذهبَ إليهِ بعضُ المُتكلِّمينَ .

ثم أشارَ إلىٰ وقوعِ الإرسالِ وفائدتِهِ وطريقِ ثبوتِهِ وتعيينِ بعضِ مَنْ ثبتَ رسالتُهُ ؛ فقالَ :

---

(١) تقدم (ص١٢٠) .

(٢) والحاصل : أن الوجوب عادي ؛ بمعنىٰ : أن العادة الإلٰهية جارية بالإرسال ؛ لأن الحكمة تقتضيه ؛ أي : ترجُّح جانب وقوعه مع جواز تركه ، والماتريدية يعترفون بهٰذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ ؛ فيقولون : هٰذا وجوب من الله تعالىٰ ، لا عليه ؛ رعاية للأدب . « فرهاري » (ص٥٧١) ، كالرجل الكريم لا يأتي من الأفعال بما فيه لؤم وخسة نفس ألبتة وإن كان متمكناً من فعله . « كستلي » (ص١٦٥) .

(وَقَدْ أَرْسَلَ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ رُسُلاً مِنَ ٱلْبَشَرِ إِلَى ٱلْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ) لأهلِ الإيمانِ والطاعةِ بالجنَّةِ والثوابِ ، (وَمُنْذِرِينَ) لأهلِ الكفرِ والعصيانِ بالنارِ والعقابِ ؛ فإنَّ ذلكَ ممَّا لا طريقَ للعقلِ إليهِ[١] ، وإنْ كانَ فبأنظارٍ دقيقةٍ لا يتيسَّرُ إلا لواحدٍ بعدَ واحدٍ .

قصور العقل عن إدراك الغيوب

(وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ ٱلدِّينِ وَٱلدُّنْيَا) فإنَّهُ تعالىٰ خلقَ الجنَّةَ والنارَ ، وأعدَّ فيهما الثوابَ والعقابَ ، وتفاصيلُ أحوالِهما وطريقُ الوصولِ إلى الأوَّلِ والاحترازِ عنِ الثاني . . ممَّا لا يستقلُّ بهِ العقلُ .

وكذا خلقَ الأجسامَ النافعةَ والضارَّةَ ، ولم يجعلْ للعقولِ والحواسِّ الاستقلالَ بمعرفتِهما .

وكذا جعلَ القضايا منها ما هي مُمكِناتٌ لا طريقَ إلى الجزمِ بأحدِ جانبيهِ[٢] ، ومنها ما هي واجباتٌ أو مُمتنِعاتٌ لا تظهرُ للعقلِ إلا بعدَ نظرٍ دائمٍ وبحثٍ كاملٍ ؛ بحيثُ لوِ اشتغلَ الإنسانُ بهِ لتعطَّلَ أكثرُ مصالحِهِ .

فكانَ مِنْ فضلِ اللهِ تعالىٰ ورحمتِهِ إرسالُ الرُّسُلِ لبيانِ ذلكَ ؛

---

(١) وأما ما ذكره الفلاسفة من المعاد الروحاني . . فلعلهم أخذوه عن الأنبياء ، واخترعوه لتأويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسماني ، علىٰ أن بيانه قاصر ؛ لأنهم حصروا سبب الثواب في العلم ، والعقاب في الجهل . « فرهاري » (ص٥٧٣) .

(٢) في هامش (د) : (أي : الوجود والعدم) ، **والمراد** : الإيجاب والسلب في جمع القضايا ؛ كالعقائد المتوقف ثبوتها على السمع ؛ كقولنا : يوم الحساب بعد الموت واجبٌ شرعاً .

كما قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء : ١٠٧] .

المعجزة دليل إثبات النبوة حسب العادة الإلهية

(وَأَيَّدَهُمْ) أي : الأنبياءَ (بِٱلْمُعْجِزَاتِ ٱلنَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ) جمعُ معجزةٍ ؛ وهي أمرٌ يظهرُ بخلافِ العادةِ علىٰ يدِ مُدَّعي النبوَّةِ عندَ تحدِّي المُنكِرينَ علىٰ وجْهٍ يُعجِزُ المنكرينَ عنِ الإتيانِ بمثلِهِ ؛ وذلكَ لأنَّهُ لولا التأييدُ بالمعجزةِ لَمَا وجبَ قبولُ قولِهِ ، ولَمَا بانَ الصادقُ في دعوى الرسالةِ عنِ الكاذبِ ، وعندَ ظهورِ المعجزةِ يحصلُ الجزمُ بصِدْقِهِ بطريقِ جَرْيِ العادةِ[1] ؛ بأنَّ اللهَ تعالىٰ يخلقُ العلمَ بالصدقِ عَقِيبَ ظهورِ المعجزةِ وإنْ كانَ عدمُ خلْقِ العلمِ مُمكِناً في نفسِهِ .

وذلكَ كما إذا ادَّعىٰ أحدٌ بمحضرٍ مِنْ جماعةٍ أنَّهُ رسولُ هٰذا الملكِ إليهم ، ثم قالَ للملكِ : إنْ كنتُ صادقاً فخالفْ عادتَكَ وقُمْ مِنْ مكانِكَ ثلاثَ مرَّاتٍ ، ففعلَ . . يحصلُ للجماعةِ علمٌ ضروريٌّ عاديٌّ بصِدْقِهِ في مقالتِهِ وإنْ كانَ الكذبُ مُمكِناً في نفسِهِ ؛ فإنَّ الإمكانَ الذاتيَّ بمعنى التجويزِ العقليِّ لا يُنافِي حصولَ العلمِ القطعيِّ[2] ؛ كعلمِنا بأنَّ جبلَ أُحُدٍ لم ينقلبْ ذهباً معَ إمكانِهِ

---

(١) أي : العادة الإلـٰهية ، وكل فعل تكرّر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب إلى العادة ، ثم إن ظهر فعل علىٰ خلافه . . فهو خارق للعادة . « فرهاري » (ص٥٧٧) ، والباء في (بصدقه) متعلقة بـ (الجزم) ، وفي قوله : (بطريق) متعلقة بـ (يحصل) .

(٢) أما الإمكان العرفي فقد ينافي العلم القطعي ؛ فتلبُّد السماء بالغيوم مع البرق والرعد مؤذنٌ بوجود المطر ، فالإمكان الذاتي ينظر فيه إلىٰ حقيقة الشيء ، أما العرفي فيطلق علىٰ ما لا يخالف العادة فقط ، فهو أخصُّ .

في نفسِهِ[1] ، فكذا ها هنا يحصلُ العلمُ بصدقِهِ بمُوجَبِ العادةِ ؛ لأنَّها أحدُ طرقِ العلمِ كالحسِّ[2] .

التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي

ولا يقدحُ في ذلكَ العلمِ إمكانُ كونِ المعجزةِ مِنْ غيرِ اللهِ تعالىٰ ، أو كونِها لا لغرضِ التصديقِ ، أو كونِها لتصديقِ الكاذبِ ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الاحتمالاتِ ؛ **كما لا يقدحُ في العلمِ الضروريِّ الحسيِّ بحرارةِ النارِ** إمكانُ عدمِ الحرارةِ للنارِ ؛ بمعنىٰ : أنَّهُ لو قُدِّرَ عدمُها لم يلزمْ منهُ مُحالٌ .

بيان أول وآخر الأنبياء

(وَأَوَّلُ ٱلأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : آدَمُ ، وَآخِرُهُمْ : مُحَمَّدٌ ، عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ) .

دلائل ثبوت النبوة لسيدنا آدم عليه الصلاة والسلام

أمَّا نبوَّةُ آدمَ : فبالكتابِ الدالِّ علىٰ أنَّهُ قد أُمِرَ ونُهِيَ[3] ، معَ القطعِ بأنَّهُ لم يكنْ في زمنِهِ نبيٌّ آخرُ ، فهو بالوحْيِ لا غيرُ ، وكذا السنةُ والإجماعُ ؛ فإنكارُ نبوَّتِهِ علىٰ ما نُقِلَ عنِ البعضِ يكونُ كفراً[4] .

---

(١) **قال المحققون** : العلم العادي علم يقيني ضروري جرت عادة الله تعالىٰ بخلقه في العاقل مع حكم العقل بأن نقيضه غير محال . « فرهاري » (ص٥٨١) ، ومثال الملك للتقريب والتصوير ، لا للتدليل .

(٢) لأن الحكم العادي من الحَدْس ، وهو من العقل ، فيرجع إليه ، فهو في القطعية كالحسِّ .

(٣) في نحو قوله سبحانه : ﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [الأعراف : ١٩] ، وكان هٰذا بالوحي الظاهر ؛ نحو قوله تعالىٰ : ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ﴾ [البقرة : ٣٥] ، **فلا يرد اعتراض** بنحو الوحي لأم موسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ولا لمريم عليها السلام ؛ فذاك وحي باطن .

(٤) أما إنكار الرسالة مع إثبات النبوة فقولٌ لبعض أهل السنة ؛ كابن بطال =

دلائل ثبوت النبوة لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام

وأمَّا نبوَّةُ محمدٍ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : فلأنَّهُ ادَّعى النبوةَ ، وأظهرَ المعجزةَ .

أمَّا دعوى النبوَّةِ : فقد عُلِمَ بالتواترِ .

وأمَّا إظهارُ المعجزةِ فلوجهينِ :

إعجاز القرآن الكريم

أحدُهما : أنَّهُ أظهرَ كلامَ اللهِ تعالىٰ وتحدَّىٰ بهِ البلغاءَ معَ كمالِ بلاغتِهم ، فعجَزوا عن مُعارَضةِ أقصرِ سورةٍ منهُ معَ تهالكِهم علىٰ ذلكَ ، حتىٰ خاطروا بمُهَجِهم ، وأعرضوا عنِ المُعارَضةِ بالحروفِ ، إلى المُقارَعةِ بالسيوفِ ، ولم يُنقَلْ عن أحدٍ منهم معَ توفُّرِ الدواعي الإتيانُ بشيءٍ ممَّا يُدانيهِ ، **فدلَّ ذلكَ قطعاً علىٰ أنَّهُ مِنْ عندِ اللهِ تعالىٰ** ، وعُلِمَ بهِ صِدْقُ دعوى النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ علماً عاديّاً لا يقدحُ فيهِ شيءٌ مِنَ الاحتمالاتِ العقليَّةِ ، علىٰ ما هو شأنُ سائرِ العلومِ العاديَّةِ .

خرق العوائد البالغة مبلغ التواتر

وثانيهما : أنَّهُ نُقِلَ عنهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مِنَ الأمورِ الخارقةِ للعادةِ ما بلغَ القدْرُ المُشترَكُ منهُ ـ أعني : ظهورَ المعجزةِ ـ حدَّ التواترِ ، وإنْ كانَتْ تفاصيلُها آحاداً ؛ كشجاعةِ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ وجودِ حاتِمٍ ، وهي مذكورةٌ في كتبِ السِّيَرِ [1] .

= والكرماني ، ولـٰكن الذي عليه المعوَّل أنه عليه الصلاة والسلام نبيٌّ رسول .

(١) وأُلِّفَتْ في جمعها كُتُب مفردة ؛ كـ « دلائل النبوة » للبيهقي ، وهو من أوسعها .

قد يُقالُ : المتواتر ما سُمِعَ من قومٍ ، فأين سماع هـٰذه الأحاديث ؟

والجوابُ : ما قاله العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٠) : (نظرُ الكتاب والسماع متساويان في إفادة العلم ؛ فإنه إذا بلغك مكتوبات عن قوم=

وقد يستدلُّ أربابُ البصائرِ علىٰ نبوَّتِهِ بوجهينِ :

دلائل لأرباب البصائر

أحدُهما[1] : ما تواترَ مِنْ أحوالِهِ قبلَ النبوَّةِ وحالَ الدعوةِ وبعدَ تمامِها ، وأخلاقِهِ العظيمةِ ، وأحكامِهِ الحكيمةِ[2] ، وإقدامِهِ حينَ يحجمُ الأبطالُ[3] ، ووثوقِهِ بعصمةِ اللهِ تعالىٰ في جميعِ الأحوالِ[4] ، وثباتِهِ علىٰ حالِهِ لدى الأهوالِ[5] ؛ بحيثُ لم يجدْ

= واشتملت علىٰ مضمون واحد . . حصل العلم به قطعاً بلا سماع ، فكذلك كتبُ الحديث المتفرقةُ في أقطار الأرض شرقاً وغرباً تفيد العلم القطعي لناظرها ، **فاحفظ هـٰذه الفائدة الجليلة**) .

(١) اشتهر هـٰذا المسلك عن حجة الإسلام الغزالي ، وتجده أيضاً لمعاصره الإمام أبي المعين في « تبصرة الأدلة » (١/ ٤٨٩) بكلام أسهب ، ولـٰكنه في كلام الحجة أظهر ، وانظر خاتمة كتاب « المنقذ من الضلال » ، و« شرح المواقف » (٢/ ٤٢٧) .

(٢) هـٰذا معتصر من كلام بسيط للإمام أبي المعين النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/ ٥٢٢) .

(٣) كما في غزوة حنين ، يومَ فرَّ المسلمون عنه عليه الصلاة والسلام إلا يسيراً ؛ فعند البخاري (٢٨٦٤) ، ومسلم (١٧٧٦) من حديث سيدنا البراء بن عازب رضي الله عنهما : فأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفرَّ ؛ فلقد رأيته وإنه لعلىٰ بغلته البيضاء ، وإن أبا سفيان ـ بن الحارث ـ آخذ بلجامها ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أنا النبيُّ لا كذبْ ، أنا ابنُ عبدِ المطلبْ » .

(٤) **من ذلك** : ما رواه الترمذي (٣٠٤٦) من حديث الصدِّيقة عائشة رضي الله عنها حين نزل قوله تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [المائدة : ٦٧] : « يا أيُّها الناسُ ؛ انصرفُوا ؛ فقدْ عصمَني اللهُ » .

(٥) **من ذلك** : يوم الغار ؛ فقد روى البخاري (٤٦٦٣) ، ومسلم (٢٣٨١) من حديث سيدنا أبي بكر رضي الله عنه قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في الغار ، فرأيت آثار المشركين ، قلت : يا رسول الله ؛ لو أن أحدهم رفع رأسه رآنا ! قال : « ما ظنُّكَ باثنينِ اللهُ ثالثُهُما ؟! » .

أعداؤُهُ معَ شدَّةِ عداوتِهم وحرصِهم على الطعنِ فيهِ مطعناً ، ولا إلى القدحِ فيهِ سبيلاً ؛ فإنَّ العقلَ يجزمُ بامتناعِ اجتماعِ هٰذهِ الأمورِ في غيرِ الأنبياءِ[1] ، وأنْ يجمعَ اللهُ هٰذهِ الكمالاتِ في حقِّ مَنْ يعلمُ أنَّهُ يفتري عليهِ[2] ، ثم يمهلَهُ ثلاثاً وعشرينَ سنةً ، ثم يُظهِرَ دينَهُ علىٰ سائرِ الأديانِ ، وينصرَهُ علىٰ أعدائِهِ ، ويحييَ آثارَهُ بعدَ موتِهِ إلىٰ يومِ القيامةِ[3] .

حصول تمام الأمر وكماله

وثانيهما[4] : أنَّهُ ادَّعىٰ ذلكَ الأمرَ العظيمَ بينَ أظهُرِ قومٍ لا كتابَ لهم ولا حكمةَ معَهم ، وبيَّنَ لهمُ الكتابَ والحكمةَ ، وعلَّمَهُمُ الأحكامَ والشرائعَ ، وأتمَّ مكارمَ الأخلاقِ ، وأكملَ كثيراً

---

(١) وعبارة الإمام النسفي في « تبصرة الأدلة » (١/٤٩١) : (اجتماع هٰذه المعاني التي اجتمعت في بدنه وأخلاقه . . خارج عن العادة المستمرة ، وإن كان وجود أفرادها علىٰ ما عليه العادة جائزاً في أفراد الأشخاص وأعيان الخلق ، فكان ذلك من باب نقض العادة ، ولن يُظنَّ أن الله تعالىٰ مع كمال حكمته يجمع هٰذا كله فيمن يعلم أنه يتقوَّل عليه ، ويدَّعي أنه أرسله إلىٰ عباده إفكاً منه وتخرُّصاً ، ولو كان هٰذا جائزاً لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة علىٰ يدي المتنبئ الكاذب في دعواه . . أجوزَ !) .

(٢) قوله : (وأن يجمع . . .) المصدر المؤول في محل جرٍّ عطفاً علىٰ قوله قبلُ : (اجتماع) .

(٣) وبعض هٰذه الأمور وإن كان للمخالف دعواه في غير الأنبياء ، لٰكن مجموع هٰذه الأمور حجة قاطعة حدسية . « فرهاري » (ص٥٩٢) .

(٤) ذكره العلامة العضد في « المواقف » (ص٣٥٧) وقال : (وارتضاه الإمام الرازي) ، وقد ذكره الإمام الرازي في « المطالب العالية » ، كذا في « شرح المواقف » (٢/٤٢٨) ، ونقل عنه العلامة الجرجاني قوله : (وهٰذا برهان ظاهرٌ من باب برهان اللمِّ ؛ فإنَّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينَّا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام ، فيكون أفضل ممَّن عداه ، وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الإنِّ) .

مِنَ الناسِ في الفضائلِ العلميّةِ والعمليّةِ ، ونوّرَ العالمَ بالإيمانِ والعملِ الصالحِ ، وأظهرَ اللهُ تعالىٰ دينَهُ على الدينِ كلِّهِ كما وعدَهُ ، ولا معنىٰ للنبوَّةِ والرسالةِ سوىٰ ذلكَ .

عموم نبوته عليه الصلاة والسلام

وإذا ثبتَتْ نبوَّتُهُ وقد دلَّ كلامُهُ وكلامُ اللهِ تعالى المُنزَّلُ عليهِ علىٰ أنَّهُ خاتمُ النبيِّينَ(١) ، وأنَّهُ مبعوثٌ إلىٰ كافَّةِ الناسِ ، بل إلى الجنِّ والإنسِ(٢) . . ثبتَ أنَّهُ آخرُ الأنبياءِ ، وأنَّ نبوتَهُ لا تختصُّ بالعربِ كما زعمَ بعضُ النصارىٰ .

تحريجة : فعيسى عليه السلام ينزل بعد وفاته عليه الصلاة والسلام

فإنْ قيلَ : قد وردَ في الحديثِ نزولُ عيسىٰ عليهِ السلامُ بعدَهُ(٣) .

قلنا : نعم ، لٰكنَّهُ يُتابعُ محمداً عليهِ الصلاةُ والسلامُ ؛ لأنَّ

---

(١) إذ قال سبحانه : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب : ٤٠] ، وروى البخاري (٣٥٣٥) ، ومسلم (٢٢٨٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « إنَّ مثلي ومثلَ الأنبياءِ مِنْ قبلي كمثلِ رجلٍ بنىٰ بيتاً ، فأحسنَهُ وأجملَهُ ، إلا موضعَ لبنةٍ ؛ فجعلَ الناسُ يطوفونَ بهِ ، ويعجبونَ لهُ ويقولونَ : هلَّا وُضِعَتْ هٰذهِ اللبنةُ ؟! » ، قال : « فأنَا اللبنةُ ، وأنا خاتمُ النبيينَ » .

(٢) إذ قال تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ : ٢٨] ، وروى البخاري (٤٣٨) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « وبُعِثْتُ إلى الناسِ كافةً » ، وقال تعالىٰ : ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ [الجن : ١] ، وروى الدارمي في « سننه » (٤٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ : ٢٨] : (أرسله إلى الجن والإنس) .

(٣) رواه البخاري (٢٢٢٢) ، ومسلم (١٥٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

شريعتَهُ قد نُسِخَتْ ، فلا يكونُ إليهِ وَحْيٌ ولا نَصْبُ أحكامٍ ، بل يكونُ خليفةَ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ[1] .

ثمَّ الأصحُّ : أنَّهُ يُصلِّي بالناسِ ويؤمُّهم ويقتدي بهِ المهديُّ ؛ لأنَّهُ أفضلُ ، فإمامتُهُ أولىٰ[2] .

---

(١) فيمضي ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ من كسر الصليب ، وقتل الخنزير ، ووضع الجزية .

(٢) روىٰ مسلم في « صحيحه » (١٥٥/٢٤٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « كيفَ أنتُم إذا نزلَ فيكُمُ ابنُ مريمَ فأمَّكم منكم ؟ » ، قال الوليد بن مسلم : فقلت لابن أبي ذئب : إن الأوزاعي حدثنا عن الزهري ، عن نافع ، عن أبي هريرة : « وإمامُكم منكم » ، قال ابن أبي ذئب : تدري ما « أمَّكُم منكم » ؟ قلت : تخبرني ، قال : فأمَّكم بكتاب ربكم تبارك وتعالىٰ ، وسنة نبيكم صلى الله عليه وسلم . قال العلامة الطيبي في « شرح المشكاة » (١١/٣٤٨٠) : (فالضمير في « أمَّكم » لعيسىٰ و« منكم » حال ؛ أي : يؤمكم عيسىٰ حال كونه من دينكم) ، وقد نعت القاضي عياض في « إكمال المعلم » (١/٤٧٣) تفسير ابن أبي ذئب بقوله : (وهـٰذا كلام حسنٌ) ، ونقل الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١/٨١) تفسير قوله : « إمامكم » بالخليفة يومئذٍ ، أو بالقرآن .

وقد روىٰ مسلم (١٥٦) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه خبرَ نزول سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وفيه : « فيقولُ أميرُهم : تعالَ صلِّ لنا ، فيقولُ : لا ، إنَّ بعضَكم علىٰ بعضٍ أمراءُ ؛ تكرمةَ اللهِ هـٰذهِ الأمَّةَ » ، وقد ذكره الشارح في « شرح المقاصد » (٢/٣٠٨) ، ثم قال : (**ما يقال** : إن عيسىٰ صلى الله عليه وسلم يقتدي بالمهدي أو بالعكس . . **شيء لا مستند له** ، فلا ينبغي أن يُعوَّل عليه) ، فهو يحيطُ علماً بهـٰذا الأثر المخالف لمختاره ، قال الحافظ المناوي في « فيض القدير » (٥/٥٨) : (**وصحَّح المولىٰ التفتازاني** أنه يؤمهم ويقتدي به المهدي) ، **وقد يُقالُ جمعاً بين الآثار** : يصلي المهدي أوَّلَ مرَّة ؛ لتظهر فضيلة الأمة واتباع شرعها ، وبعد ذلك يؤول الأمر إلىٰ ما قاله الشارح رحمه الله تعالىٰ .

كلام في عدد الأنبياء

(وَقَدْ رُوِيَ بيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ ٱلْأَحَادِيثِ) على ما رُوِيَ أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ سُئِلَ عن عددِ الأنبياءِ ، فقالَ : « مِئَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفاً »[1] ، وفي روايةٍ : « مِئَتَا أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفاً »[2] .

(وَٱلْأَوْلَىٰ : أَلا يُقْتَصَرَ عَلَىٰ عَدَدٍ فِي ٱلتَّسْمِيَةِ ؛ فَقَدْ قَالَ ٱللهُ تَعَالَىٰ : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ [غافر : ٧٨] ، وَلا يُؤْمَنُ فِي ذِكْرِ ٱلْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ) إنْ ذُكِرَ عددٌ أكثرُ مِنْ عددِهم ، (أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ) إنْ ذُكِرَ عددٌ أقلُّ مِنْ عددِهم .

لا عبرة للظن في الاعتقاديات عند مخالفة ظواهر الكتاب والسنة

يعني : أنَّ خبرَ الواحدِ علىٰ تقديرِ اشتمالِهِ علىٰ جميعِ الشرائطِ المذكورةِ في أصولِ الفقهِ لا يُفيدُ إلا الظنَّ[3] ، ولا عبرةَ بالظنِّ في

---

(١) رواه أحمد في « المسند » (٥/ ٢٦٥) ، وابن حبان في « صحيحه » (٣٦١) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (٨/ ٢١٧) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/ ٥٩٧) من حديث سيدنا أبي ذر رضي الله عنه .

(٢) لم يذكر العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٩٨) إلا الرواية الأولىٰ ، وقال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٥٧٣) عن هـٰذه الرواية : (لم أرها) .

(٣) وهي أحد عشر أصلاً : **الأول** : إسلام الراوي إلى موته ، **والثاني** : عدالته ، **والثالث** : كمال عقله ، **والرابع** : ضبطه ، **والخامس** : اتصال الإسناد ، **والسادس** : عدم كون الخبر مخالفاً للقرآن ، **والسابع** : عدم كونه مخالفاً للمتواتر والمشهور ، **والثامن** : ألا يكون في واقعة تقتضي الشهرة ولا يشتهر ، **والتاسع** : ألا يكون الخبر قد تُرك الاحتجاج به زمن الصحابة ، **والعاشر** : ألا ينكره الراوي أو يعمل بخلافه ، **والحادي عشر** : ألا يعمل الصحابي بخلافه مع عدم خفائه ، وقد ذكرها ومثَّل لبعضها العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٧) .

الاعتقاديَّاتِ ؛ **خصوصاً إذا اشتملَ على اختلافِ روايةٍ وكانَ القولُ بمُوجَبِهِ ممَّا يُفضِي إلىٰ مخالفةِ ظاهرِ الكتابِ** ؛ وهو أنَّ بعضَ الأنبياءِ لم يُذكَرْ للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ[1] ، ويَحتملُ مخالفةَ الواقعِ[2] ؛ وهو عدُّ النبيِّ مِنْ غيرِ الأنبياءِ ، أو غيرِ النبيِّ مِنَ الأنبياءِ ؛ بناءً علىٰ أنَّ اسمَ العددِ اسمٌ خاصٌّ في مدلولِهِ ، لا يحتملُ الزيادةَ ولا النقصانَ .

(**وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ ٱللهِ تَعَالَىٰ**) لأنَّ هـٰذا معنى النبوَّةِ والرسالةِ .

عصمة الأنبياء عن الكذب عمداً وسهواً

(**صَادِقِينَ نَاصِحِينَ لِلْخَلْقِ**) لئلا تبطلَ فائدةُ البعثةِ والرسالةِ ، **وفي هـٰذا إشارةٌ** : إلىٰ أنَّ الأنبياءَ معصومونَ عنِ الكذبِ ؛ خصوصاً فيما يتعلَّقُ بأمرِ الشرائعِ وتبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأمَّةِ ؛ **أمَّا عمداً** : فبالإجماعِ ، **وأمَّا سهواً** : فعندَ الأكثرينَ .

عصمة الأنبياء عن سائر الذنوب

وفي عصمتِهم عن سائرِ الذنوبِ تفصيلٌ : وهو أنَّهم **معصومونَ عنِ الكفرِ** قبلَ الوحْيِ وبعدَهُ بالإجماعِ ، **وكذا عن تعمُّدِ الكبائرِ** عندَ الجمهورِ ، خلافاً للحشويَّةِ ، وإنَّما الخلافُ في أنَّ امتناعَهُ بدليلِ السمعِ أوِ العقلِ[3] ، وأمَّا سهواً فجوَّزَهُ الأكثرونَ[4] .

---

(١) في قوله سبحانه : ﴿ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ .

(٢) قوله : (ويحتمل) معطوف علىٰ قوله : (يفضي) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٥٩٩) : (مع كون المخالفة خطراً في هـٰذا المقام) .

(٣) المحققون من الأشاعرة على الأول ، والمعتزلة على الثاني . « زكريا الأنصاري » (ص٥٤٢) ، ومشى الشارح في « تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠١) علىٰ عصمتهم عن سهو الكبيرة .

(٤) قال العلامة الجرجاني في « شرح المواقف » (٢/ ٤٢٩): (والمختار : خلافه) .

وأمَّا الصغائرُ : فتجوزُ عمداً عندَ الجمهورِ ، خلافاً للجبائيِّ وأتباعِهِ[1] ، وتجوزُ سهواً بالاتفاقِ[2] ، إلا ما يدلُّ على الخِسَّةِ ؛ كسرقةِ لقمةٍ ، والتطفيفِ بحبَّةٍ ، لٰكنَّ المُحقِّقينَ اشترطوا أنْ يُنبَّهوا عليهِ فينتهوا عنهُ .

هٰذا كلُّهُ بعدَ الوحْيِ ، وأمَّا قبلَ الوحْيِ فلا دليلَ على امتناعِ صدورِ الكبيرةِ[3] .

وذهبَتِ المعتزلةُ إلى امتناعِها ؛ لأنَّها تُوجِبُ النفرةَ المانعةَ عنِ اتِّباعِهِم ، فتفوتُ مصلحةُ البعثةِ .

والحقُّ : منعُ ما يُوجِبُ النفرةَ ؛ كعَهْرِ الأمَّهاتِ ، والفجورِ ، والصغائرِ الدالَّةِ على الخِسَّةِ[4] .

ومنعَ الشيعةُ صدورَ الصغيرةِ والكبيرةِ قبلَ الوحْيِ وبعدَهُ ،

---

(١) كذا في « المواقف » (ص٣٥٩) ، وفي « تهذيب المنطق والكلام » (ص١٠١) عصمتهم عن تعمد الصغيرة غير المنفِّرة ، كما يفيده الاستثناء.

(٢) كذا في « المواقف » (ص٣٥٩) ، قال شيخ الإسلام في « فتح الإله الماجد » (ص٥٤٣) : (نقل القاضي عياض وغيره عدم الجواز ، ، بل حكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين) ، وانظر « الشفا » (ص٦٦٨) .

(٣) قال القاضي عياض في « الشفا » (ص٦٧٣) : (والصحيح إن شاء الله : تنزيههم من كل عيب ، وعصمتهم من كل ما يوجب الريب ، فكيف والمسألة تصورها كالممتنع ؛ فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع ؟!) .

(٤) وعبارة « المواقف » ممزوجة بكلام السيد الجرجاني في « شرحه » (٢/ ٤٣٠) : (« كعهر الأمهات » أي : كونها زانيات ، « والفجور في الآباء » ودناءتهم واسترذالهم ، « والصغائر الخسيسة دون غيرها » من الصغائر) .

لـٰكنَّهم جوَّزوا إظهارَ الكفرِ تقيَّةً[1] .

إذا تقرَّرَ هـٰذا : فما نُقِلَ عنِ الأنبياءِ ممَّا يُشعِرُ بكذبٍ أو معصيةٍ : فما كانَ منقولاً بطريقِ الآحادِ . . فمردودٌ ، وما كان بطريقِ التواترِ . . فمصروفٌ عن ظاهرِهِ إنْ أمكنَ ، وإلا فمحمولٌ علىٰ تركِ الأولىٰ ، أو كونِهِ قبلَ البعثةِ ، وتفصيلُ ذلكَ في الكتبِ المبسوطةِ[2] .

---

(١) قال العلامة السيد السند في « شرح المواقف » (٢/٤٢٩) : (**ما ذكروه منقوض** بدعوة إبراهيم وموسىٰ عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك) .

(٢) انظر بسط ذلك في « الشفا » (ص٦٨٣ـ٧٠٧) ، وقد نقل الإمام السلمي في تفسيره « حقائق التفسير » (٢/ ١٨٤) عن أبي سعيد الخراز قوله : (زلَّات الأنبياء في الظاهر زلَّات ، وفي الحقيقة كراماتٌ وزُلَفٌ) ، قال القاضي عياض في « الشفا » (ص٧٠٣) عن ظواهر الكتاب والسنة الناطقة بزلل الأنبياء : (هي ذنوبٌ بالإضافة إلىٰ عليِّ منصبهم ، ومعاصٍ بالنسبة إلىٰ كمال طاعتهم ، لا أنها كذنوب غيرهم ومعاصيهم ؛ فإن الذنب مأخوذ من الشيء الدنيء الرَّذْل ، ومنه ذَنَبُ كلِّ شيء ؛ أي : آخره ، وأذناب الناس : رُذَالُهم ، فكأنَّ هـٰذه أدنىٰ أفعالهم ، وأسوأُ ما يجري من أحوالهم ؛ لتطهيرهم وتنزيههم ، وعمارة بواطنهم وظواهرهم ؛ بالعمل الصالح ، والكَلِمِ الطيب ، والذكر الظاهر والخفي ، والخشية لله تعالىٰ ، وإعظامه في السرِّ والعلانية ، وغيرُهم يتلوَّث من الكبائر والقبائح والفواحش ما تكون بالإضافة إليه هـٰذه الهنات في حقه كالحسنات ؛ كما قيل : **حسنات الأبرار سيِّئات المُقرَّبين** ؛ أي : يرونها بالإضافة إلىٰ عليِّ أحوالهم كالسيئات ، وكذلك العصيان التركُ والمخالفة ، فعلىٰ مقتضى اللفظة كيفما كانت من سهو أو تأويل . . فهي مخالفة وترك) ، **فإن قيل** : خوفهم من الله تعالىٰ عند وجود هـٰذه الظواهر . . دالٌّ علىٰ خوف العقوبة ، **فالجواب** : ما قاله الإمام المحاسبي ـ كما في « الشفا » (ص٧٠٧) ـ : خوف الملائكة والأنبياء خوفُ إعظام وتعبُّد لله ؛ لأنهم آمنون ، وقيل : فعلوا ذلك ليُقتدىٰ بهم ، وتستنَّ بهم أممهم ، **وقد تأوَّلَ علم الهدى الإمام الماتريدي زلل** =

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء

(وَأَفْضَلُ ٱلْأَنْبِيَاءِ : مُحَمَّدٌ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ . . . ﴾ [آل عمران : ١١٠] الآيةَ ، ولا شكَّ أنَ خيريَّةَ الأمَّةِ بحسَبِ كمالِهِم في الدينِ ، وذلكَ تابعٌ لكمالِ نبيِّهِمُ الذي يتبعونَهُ[1] .

والاستدلالُ بقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلا فَخْرَ »[2] . ضعيفٌ ؛ لأنَّهُ لا يدلُّ علىٰ كونِهِ أفضلَ مِنْ آدمَ ، بل مِنْ أولادِهِ[3] .

= الأنبياء بمعنيين : **الأول** : فعل الشيء قبل الوحي ، **والثاني** : الأخذ بالفاضل وترك الأفضل ، وانظر « السيف المشهور » (ص٥٩) ، وفي « النبراس » (ص٦٠٣) عنه قال : (الأنبياء أحق بالعصمة من الملائكة ؛ لأن الأمم مأمورون باتباع الأنبياء ، لا الملائكة) .

(١) وإنما ابتدأ بالدليل الخطابي ؛ لأنه أقربُ للنفس ، وأعمُّ من حيث المُخاطَبُ ، ويحسنُ أن يكون فاتحةَ كلامٍ ، وإلا فأفضليتُهُ عليه الصلاة والسلام ثابتة بالنصِّ والإجماع ، فلا حاجة للقياس الظني .

(٢) رواه مسلم (٢٢٧٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ : « أنا سيدُ ولدِ آدمَ يومَ القيامةِ » ، ورواه بلفظه هنا الترمذي (٣٦١٥) ، وابن ماجه (٤٣٠٨) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، ورواية مسلم غاية في البلاغة بذكر يوم القيامة ؛ قال الإمام النووي في « شرح صحيح مسلم » (١٥/ ٣٧) : (وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « يومَ القيامةِ » مع أنه سيدهم في الدنيا والآخرة . . **فسبب التقييد** : أن في يوم القيامة يظهر سؤدَدُهُ لكلِّ أحد ، ولا يبقىٰ منَّاع ولا معاند ونحوه ، بخلاف الدنيا ؛ فقد نازعه ذلك فيها ملوك الكفار وزعماء المشركين ، **وهـٰذا التقييد قريب من معنىٰ قوله تعالىٰ** : ﴿ لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [غافر : ١٦] ، مع أن الملك له سبحانه قبل ذلك) ، **والوَلَد والوُلْد بمعنىً** ؛ كالعَرَبِ والعُرْب والعَجَم والعُجْم .

(٣) **ويدفع هـٰذا التضعيف** : أن عُرْف أهل اللسان في استعمال (ولد آدم) =

[الكلام على الملائكة]

(وَٱلْمَلائِكَةُ عِبادُ ٱللهِ تَعالَى ٱلْعامِلُونَ بِأَمْرِهِ) على ما دلَّ عليهِ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٧] ، ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٩] .

(لا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلا أُنُوثَةٍ) إذْ لم يَرِدْ بذلكَ نَقْلٌ[1] ، ولا دلَّ عليهِ عقلٌ ، وما زعمَ عبدةُ الأصنامِ أنَّهم بناتُ اللهِ . . محالٌ باطلٌ ، وإفراطٌ في شأنِهم ، كما أنَّ قولَ اليهودِ : إنَّ الواحدَ فالواحدَ منهم قد يرتكبُ الكفرَ ويُعاقِبُهُ اللهُ تعالىٰ بالمَسْخِ . . تفريطٌ وتقصيرٌ في حالِهم .

تحريجة : كيف تقولون بعصمتهم وإبليس كان منهم وعصى؟!

فإنْ قيلَ : أليسَ قد كفرَ إبليسُ وكانَ مِنَ الملائكةِ بدليلِ صحَّةِ استثنائِهِ منهم ؟![2] .

= مصروف لنوع الإنسان ، ويؤكِّد هـٰذا ما رواه أحمد في « المسند » (١/ ٢٨١) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً في تمام هـٰذا الحديث بروايته : « آدمُ فمَنْ دونَهُ تحتَ لوائي ولا فخرَ » .

(١) أما التذكير في الضمائر ، وإسنادِ الأفعال . . فكما في الأسماء الإلـٰهية ، وذلك لشرافة التذكير . « فرهاري » (ص٦١١) .

(٢) أرادوا بزعمهم قوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾ [البقرة : ٣٤] ، والأصل في الاستثناء هو المتصل ؛ إذ المنقطع مجاز لا حقيقة .

قلنا : لا[١] ، بل كانَ مِنَ الجنِّ ففسقَ عن أمرِ ربِّهِ[٢] ، لـٰكنَّهُ لمَّا كانَ في صفةِ الملائكةِ في بابِ العبادةِ ورفعِ الدرجةِ ، وكانَ جنيّاً واحداً مغموراً فيما بينَهم . . صحَّ استثناؤُهُ منهم تغليباً[٣] .

القول في هاروت وماروت

وأمَّا هاروتُ وماروتُ : فالأصحُّ : أنَّهما مَلَكانِ لم يصدرْ عنهما كفرٌ ولا كبيرةٌ ، وتعذيبُهما إنَّما هو على وجْهِ المُعاتَبَةِ ، كما يُعاتَبُ الأنبياءُ على الزلَّةِ والسهْوِ[٤] ، وكانا يعظانِ الناسَ

---

(١) أي : ليس من الملائكة . « فرهاري » (ص٦١٢) .

(٢) والإضراب اقتباسٌ من قوله سبحانه الناصِّ على جنيَّة إبليس : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ﴾ [الكهف : ٥٠] .

(٣) والحاصل : أنه كان مأموراً مع الملائكة ، لـٰكن عُبِّرَ عن المجموع بالملائكة ؛ لأن التغليب باب شائع في العرب ؛ كالقمرين والعمرين . « فرهاري » (ص٦١٢) ، والعجبُ أن ترىٰ أناساً يغضبون لإبليس ، ويدَّعون أنه ظُلم ؛ إذ لم يتوجَّه له الخطاب بالسجود ومع ذلك عوقب علىٰ تركه ! وهـٰذا تلبيسٌ إبليسيٌّ سخيف ؛ إذ إبليسُ نفسه لم يحتجَّ بذلك ، بل أقرَّ بتوجُّه الأمر ، مع أن الإيمان بوجود إبليس فرعٌ عن الإيمان بالشريعة ، ثم الصحيح : أنه جنيٌّ كما ذكر العلامة الشارح ، ونعت العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦١٤) أدلة القائلين بمَلَكيَّتِهِ بأنها تأوُّلات متكلَّفة باردة .

(٤) وقد ذهب جمعٌ من أهلِ العلم إلىٰ تصحيح خبر الزُّهَرَةِ ، وأن هاروت وماروت افتتنا بها حتىٰ شربا الخمر ، وقتلا زوجها ، وسجدا لصنم ، ثم تابا واختارا عذاب الدنيا علىٰ عذاب الآخرة ، وجمهور المتكلمين علىٰ ردِّ هـٰذه القصة ، ونفي الشارح عنهما الكفر والكبيرة ـ وما ذُكِرَ لا ينزلُ عن الكبائر إن لم يسلَّم الكفر في السجود للصنم ـ فيه إيماءٌ إلىٰ نفيها أيضاً ، مع إثبات الصغائر ، وعبارة الإمام الماتريدي في « عقيدته » : (ثم الملائكة كلهم معصومون ، خلقوا للطاعة ، إلا هاروت وماروت) كذا في « السيف =

ويقولانِ : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة : ١٠٢] ، ولا كفرَ في تعلُّمِ السحرِ ، بل في اعتقادِهِ والعملِ بهِ[1] .

* * *

= المشهور » (ص٥٤) ، و« شرح الفقه الأكبر » له (ص٢٧) ، ومعصيتهما مع نفي القصة المذكورة هي ارتكابهما السحر ، **ومع هاذا** : فقد منعه العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ٢٠٠) ، بل فعلهما عند الإمام الرازي في « الأربعين » (ص٣٢٩) كان طاعة لا معصية ، وهو موافق لظاهر القرآن .

ومن صحَّح القصة المذكورة : الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١٠/ ٢٢٥) ، ونعت سندها الذي ساقه الإمام أحمد في « المسند » (٢/ ١٣٤) بالحسن ، والإمام السيوطي في « نواهد الأبكار » (٢/ ٢٩٠) .

(١) وعبارة الإمام الماتريدي في « التوحيد » (ص١٨٩) : (علم السحر أصله من السماء ، لكن الناس نسوا أصله ، وتوارثوه بالتعلم) ، وفي « النبراس » (ص٦١٥) : (**قال المحققون ومنهم الإمام أبو منصور الماتريدي** : ليس عمل السحر على إطلاقه كفراً ، بل إذا كان فيه تكذيب ما وجب الإيمان به فكفر ، وإلا فكبيرة) ، وانظر « حاشية ابن عابدين » (١/ ٤٤) .

[الكلام على كتب الله تعالى المُنزلة]

تعدد كلام الله تعالى في المقروء والمسموع

(وَلِلهِ تَعَالَىٰ كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلَىٰ أَنْبِيَائِهِ ، وَبَيَّنَ فِيهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ ، وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ) ، وكلُّها كلامُ اللهِ تعالىٰ ، وهو واحدٌ ، وإنَّما التعدُّدُ والتفاوتُ في النظمِ المقروءِ والمسموعِ ، وبهـٰذا الاعتبارِ كانَ الأفضلُ هو القرآنَ[1] ، ثمَّ التوراةَ والإنجيلَ والزَّبورَ[2] ، كما أنَّ القرآنَ كلامٌ واحدٌ[3] ، لا يُتصوَّرُ فيهِ تفضيلٌ[4] ، ثم باعتبارِ القراءةِ والكتابةِ يجوزُ أنْ يكونَ بعضُ السورِ أفضلَ ؛ كما وردَ في الحديثِ[5] .

---

(١) لكونه معجزاً ، ومحفوظاً ، وأكثر ثواباً في التلاوة ، بل التعبُّد بقراءة غيره منسوخٌ ، وباعتبار محل نزوله في قلب النبي صلى الله عليه وسلم ، وبقاء العمل به ، ونسخه لما عداه من الكتب ، وكونه بالعربية ، وجمعه لعلوم الكتب السابقة ، ووقت نزوله في ليلة مباركة ، وما ورد فيه من خصائص ؛ كالشفاء والتداوي بتلاوته ، إلىٰ غير ذلك مما يدركه المتأمِّل .

(٢) كذا في أكثر النسخ المعتمدة ، دون العطف بـ (ثم) ، وعلى المثبت ترك الشارح القول بتفاوت ما سوى القرآن في الأفضلية ، وهو الذي يعوَّل عليه ، وفي (ط) : (ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور) .

(٣) أي : في درجة واحدة من الفضيلة . « فرهاري » (ص٦١٨) .

(٤) دفعاً للإيهام في وقوع التفاضل في الكلام النفسي ؛ لأنه صفة الله جلَّ وعزَّ .

(٥) في أخبار عديدة ؛ منها : ما رواه مسلم (٨١٠) من حديث سيدنا أُبي بن كعب رضي الله عنه أن أعظم آية في القرآن آيةُ الكرسي ، وما رواه الترمذي (٢٨٩٣) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً : « مَنْ قرأ : (إذا زلزلَتْ) عُدِلَتْ له بنصفِ القرآنِ، ومَنْ قرأ: (قلْ يا أيُّها الكافرونَ)

حقيقة التفضيل في كتاب الله تعالى

وحقيقةُ التفضيلِ : أنَّ قراءتَهُ أفضلُ لما أنَّهُ أنفعُ ، أو ذكرُ اللهِ فيهِ أكثرُ .

نسخ ما سوى القرآن من الكتب بالقرآن

ثمَّ الكتبُ قد نُسِخَتْ بالقرآنِ تلاوتُها وكتابتُها وبعضُ أحكامِها .

* * *

= عُدِلَتْ لهُ بربعِ القرآنِ ، ومنْ قرأَ : (قلْ هو اللهُ أحدٌ) عُدِلَتْ لهُ بثلثِ القرآنِ » .

الكلام في معراجه صلى الله عليه وسلم

منكر المعراج مبتدع

(وَٱلْمِعْرَاجُ لِرَسُولِ ٱللهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ٱلْيَقَظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى ٱلسَّمَاءِ ، ثُمَّ إِلَىٰ مَا شَاءَ ٱللهُ مِنَ ٱلْعُلا . . حَقٌّ) أي : ثابتٌ بالخبرِ المشهورِ ؛ حتىٰ إنَّ مُنكِرَهُ يكونُ مُبتدِعاً .

وإنكارُهُ وادِّعاءُ استحالتِهِ إنَّما يُبتنىٰ علىٰ أصولِ الفلاسفةِ ، وإلا فالخرقُ والالتئامُ على السماواتِ جائزٌ .

والأجسامُ كلُّها مُتماثِلةٌ[1] ، يصحُّ علىٰ كلٍّ ما يصحُّ على الآخرِ ، واللهُ تعالىٰ قادرٌ على المُمكِناتِ كلِّها .

المعراج حقيقة خارجية، وليس رؤيا منامية

فقولُهُ : (في اليقظةِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ المعراجَ كانَ في المنامِ ، علىٰ ما رُوِيَ عن معاويةَ أنَّهُ سُئِلَ عنِ المعراجِ ، فقالَ : كانَتْ رؤيا صالحةً[2] ، ورُوِيَ عن عائشةَ رضيَ اللهُ عنها

---

(١) لأنها مركبة من الجواهر الفردة ، وهي متماثلة ، فليس اختلاف الأجسام إلا بالعوارض . « فرهاري » (ص٦٢١) ، وعليه : فكما صحَّ الخرق والالتئام في الأرض . . صح في السماوات ؛ لاستواء العناصر الأرضية والطينة الفلكية في لبنة التكوين .

(٢) روى الإمام ابن جرير الطبري في « تفسيره » (١٤/ ٤٤٥) عن يعقوب بن عتبة : أن معاوية بن أبي سفيان كان إذا سئل عن مسرىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كانت رؤيا من الله صادقة ، وكذا عند ابن هشام في « سيرته » (١/ ٤٠٠) ، توفي يعقوب بن عتبة رحمه الله تعالىٰ سنة (١٢٨هـ) كما في « سير أعلام النبلاء » (٦/ ١٢٤) ، وبه تعلم انقطاع السند ، والله أعلم .

أنَّها قالَتْ : (ما فُقِدَ جسدُ محمدٍ ليلةَ المعراجِ)[1] ، وقد قالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠][2] .

وأُجيبَ : **بأنَّ المرادَ** : الرؤيا بالعينِ[3] ، **والمعنىٰ**[4] : ما فُقِدَ جسدُهُ عنِ الروحِ ، بل كانَ معَهُ روحُهُ ، وكانَ المعراجُ للروحِ والجسدِ جميعاً[5] .

وقولُهُ : (بشخصِهِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّهُ كانَ للروحِ فقط ، ولا يخفىٰ أنَّ المعراجَ في المنامِ أو بالروحِ ليسَ ممَّا يُنكَرُ كلَّ الإنكارِ ، والكفرةُ أنكروا أمرَ المعراجِ غايةَ الإنكارِ[6] ،

---

(١) رواه الطبري أيضاً في « تفسيره » (١٤/ ٤٤٥) ، وزاد : (ولـٰكنَّ الله أسرىٰ بروحِهِ) ، وكذا أورده ابن هشام في « السيرة النبوية » (١/ ٣٩٩) ، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في « حاشيته » (ص٥٥٢) : (**الظاهر** : أنها إنما قالت ذلك استبعاداً) .

(٢) **وجه الإشكال** : احتمال أن تكون الرؤيا رؤيا القلب ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ [النجم : ١١] ، أو رؤيا العين ؛ كقوله سبحانه : ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [النجم : ١٧] .

(٣) رواه البخاري (٣٨٨٨) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وفي هامش (ب) زيادة مصححة : (دون الرؤيا بالقلب) .

(٤) **يعني** : معنىٰ قول عائشة رضي الله عنها . « فرهاري » (ص٦٢٢) .

(٥) **يُعكِّر علىٰ هـٰذا التأويل** تمامُ الخبر المنقول قريباً ، وهو قولها رضي الله عنها : (ولـٰكنَّ الله أسرىٰ بروحه) ، **وأجيب** : بضعف سند الخبر ، **فالأولىٰ** : أن هـٰذا الرأي كان عن اجتهاد منها رضي الله عنها ، أو يحمل علىٰ تعدُّد المعاريج ، فما ذكرته كان رؤيا منامية ، وممَّن ذهب لتجويز ذلك إمام أهل السير ابن إسحاق كما في « السيرة النبوية » لابن هشام (١/ ٤٠٠) .

(٦) روى البخاري (٣٨٨٦) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « لمَّا كذَّبَني قريشٌ قمتُ في الحِجْرِ ، فجلا اللهُ لي بيتَ المقدسِ ، فطفقتُ أخبرُهم عن آياتِهِ وأنا أنظرُ إليهِ » ، والإسراء والمعراج كانا في ليلةٍ معاً .

بل كثيرٌ مِنَ المسلمينَ قدِ ارتدُّوا بسببِ ذلكَ[١] .

وقولُهُ : (إلى السماءِ) إشارةٌ إلى الردِّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ المعراجَ في اليقظةِ لم يكنْ إلا إلىٰ بيتِ المقدسِ علىٰ ما نطقَ بهِ الكتابُ .

وقولُهُ : (ثم إلىٰ ما شاءَ اللهُ تعالىٰ) إشارةٌ على اختلافِ أقوالِ السلفِ ؛ **فقيلَ** : إلى الجنَّةِ ، **وقيلَ** : إلى العرشِ ، **وقيلَ** : فوقَ العرشِ[٢] ، **وقيلَ** : إلىٰ طرفِ العالمِ .

الإسراء قطعي والمعراج مشهور وتفاصيله آحاد

فالإسراءُ ـ وهو مِنَ المسجدِ الحرامِ إلى البيتِ المقدسِ ـ قطعيٌّ ثبتَ بالكتابِ ، والمعراجُ مِنَ الأرضِ إلى السماءِ . . مشهورٌ ، ومِنَ السماءِ إلى الجنةِ أوِ العرشِ أو غيرِ ذلكَ . . آحادٌ .

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين فؤاده

ثمَّ الصحيحُ : أنَّهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ إنَّما رأىٰ ربَّهُ بفؤادِهِ ، لا بعينِهِ[٣] .

* * *

---

(١) رواه الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦٢) من حديث الصديقة عائشة رضي الله عنها ، وذلك في خبر الإسراء على التحقيق .

(٢) هـٰذا مبني علىٰ أن العرش ليس نهايةً لعالم الأجسام ، خلافاً للفلاسفة . « فرهاري » (ص٦٢٥) ، وليس وراء طرف العالم مكان ، فلا خلاء ولا ملاء .

(٣) وعبارة العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٢٣) : (وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج . . **فالجمهور علىٰ خلافه**) ، وقد روىٰ مسلم (١٧٦/ ٢٨٤) عن سيدنا ابن عباس : (رآه بقلبه) ، وعنده عنه أيضاً (١٧٦/ ٢٨٥) : (رآه بفؤاده مرتين) ، علىٰ أن الله تعالىٰ جعل بصره في فؤاده فنظر إليه ، وهو قول وسط بين النافين ؛ =

[الكلام في كرامات الأولياء]

(وَكَرَامَاتُ ٱلْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ) والوليُّ : هو العارفُ باللهِ وصفاتِهِ حسَبَ ما يُمكِنُ ، المُواظِبُ على الطاعاتِ ، المُجتنِبُ عنِ المعاصي ، المُعرِضُ عنِ الانهماكِ في اللذَّاتِ والشهواتِ[1] .

وكرامتُهُ : ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِنْ قِبَلِهِ غيرِ مُقارِنٍ لدعوى النبوَّةِ .

فما لا يكونُ مقروناً بالإيمانِ والعملِ الصالحِ يكونُ استدراجاً[2] ، وما يكونُ مقروناً بدعوى النبوَّةِ يكونُ معجزةً .

= كالسيدة عائشة وسيدنا ابن مسعود وسيدنا أبي هريرة رضي الله عنهم ، وبين المثبتين ؛ كسيدنا ابن عباس في الرواية المشهورة عنه وأنس رضي الله عنهم ، وكان الحسن يحلف لذلك ، وإليه ذهب الإمام النووي في « شرح صحيح مسلم » (٣/ ٥) حيث قال : (الحاصل : أن الراجح عند أكثر العلماء : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأىٰ ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء) ، وعليه استقرَّ قول الإمام الأشعري ، وذهب سعيد بن جبير إلى التوقف ، فتحصَّل في المسألة أقوال أربعة ، وانظر « النبراس » (ص٦٢٦) .

(١) وعرَّف الإمام القشيريُّ الوليَّ في « رسالته » (ص٧٠٤) فقال : (هو الذي يتولَّى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي ؛ فلا يخلق له الخِذْلان الذي هو قدرةُ العصيان ، ويديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة ، قال الله تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [الأعراف : ١٩٦]) .

(٢) سُمِّيَ استدراجاً ؛ لأنه سبب الوصول إلى النار بالتدريج . « فرهاري » (ص٦٢٨) ، وبه تعلم : أنه إن وقع خرق للعادة علىٰ يد مبتدع ـ وهيهات =

الدليل على وقوع الكرامات

والدليلُ علىٰ حقيَّةِ الكرامةِ : ما تواترَ مِنْ كثيرٍ مِنَ الصحابةِ ومَنْ بعدَهم بحيثُ لا يُمكِنُ إنكارُهُ[1] ، خصوصاً الأمرَ المشتركَ ، وإنْ كانَتِ التفاصيلُ آحاداً .

وأيضاً : الكتابُ ناطقٌ بظهورِها مِنْ مريمَ ، ومِنْ صاحبِ سليمانَ صلواتُ اللهِ عليهِ[2] ، وبعدَ ثبوتِ الوقوعِ لا حاجةَ إلىٰ إثباتِ الجوازِ[3] .

ثم أوردَ كلاماً يُشِيرُ إلىٰ تفسيرِ الكرامةِ ، وإلىٰ تفصيلِ بعضِ جزئيَّاتِهِ المُستبعَدةِ جدّاً ؛ فقالَ :

من صور الكرامة

(فَتَظْهَرُ ٱلْكَرَامَةُ عَلَىٰ طَرِيقِ نَقْضِ ٱلْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ ؛ مِنْ قَطْعِ ٱلْمَسَافَةِ ٱلْبَعِيدَةِ فِي ٱلْمُدَّةِ ٱلْقَلِيلَةِ) كإتيانِ صاحبِ سليمانَ ـ وهو

= أن يقع ذلك ! ـ فهي معونة إن كانت بدعته العقدية من الصغائر ، واستدراج إن كانت من كبائرها .

(١) وهي مستفيضة في كُتُب الآثار ؛ من ذلك : ما رواه ابن حبان في « صحيحه » (٢٠٣٠) ، والحاكم في « المستدرك » (٣/ ٢٨٨) : أن عباد بن بشر وأسيد بن حضير رضي الله عنهما لمَّا خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أضاء لهما رأس عصا أحدهما كالسراج ، فلما تفرَّقا أضاءت عصا كل واحد منهما ، ومنها : ما رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٨/ ٩٥) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه : أن العلاء بن الحضرمي لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البحرين . . مشىٰ بالجيش على الماء ببركة (بسم الله الرحمـٰن الرحيم) ، واستسقىٰ في وسط الصحراء فسُقي ، وغاب جسده في الرمل كي لا تأكله السباع .

(٢) سيأتي ذكرهما قريباً .

(٣) يعني : كما يذهب إليه قدماء المتكلمين ؛ حيث يثبتون الجواز ، ثم يثبتون الوقوع .

آصَفُ بنُ بَرْخِيَا **على الأشهرِ** - بعرشِ بِلْقيسَ قبلَ ارتدادِ الطَّرْفِ معَ بُعْدِ المسافةِ[1] .

(**وَظُهُورِ ٱلطَّعَامِ وَٱلشَّرَابِ وَٱللِّبَاسِ عِنْدَ ٱلْحَاجَةِ**) كما في حقِّ مريمَ ؛ فإنَّهُ قالَ تعالىٰ : ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ٣٧] .

(**وَٱلْمَشْيِ عَلَى ٱلْمَاءِ**) كما نُقِلَ عن كثيرٍ مِنَ الأولياءِ[2] ، (**وَفِي ٱلْهَوَاءِ**) كما نُقِلَ عن جعفرِ بنِ أبي طالبٍ[3] ، ولقمانَ السرخسيِّ ، وغيرِهما .

---

(١) كما في قوله سبحانه : ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ [النمل : ٤٠] ، **وآصَفُ** : هو علىٰ وِزان هاجَر ، وكان كاتباً لسيدنا سليمان علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٢) كما تقدَّم قريباً تعليقاً من خبر سيدنا العلاء بن الحضرمي رضي الله عنه والصحابة سادات الأولياء ، وروىٰ أبو نعيم في « الحلية » (٥/ ١٢٠) : أن أبا مسلم الخولاني مرَّ بدجلة وهي ترمي بالخشب من مدِّها ، فمشىٰ على الماء ، ثم التفت إلىٰ أصحابه فقال : هل تفقدون شيئاً فندعوَ الله ؟ وفي « النبراس » (ص٦٣٠) : أنه كان للشيخ أحمد بن خضرويه ألف مريد يمشون على الماء ، ويطيرون في الهواء .

(٣) وهو ما رواه الترمذي (٣٧٦٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « رأيتُ جعفراً يطيرُ في الجنةِ معَ الملائكةِ » ، وعند البخاري (٣٧٠٩) أن سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا سلَّم على ابن جعفر قال : (السلام عليك يا بن ذي الجناحين) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٣٠) : (**في كلام الشارح نظر** ؛ لأن الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه) ، **لا يقال** : كرامة الولي لا تنقطع بعد موته ؛ فهـٰذا صحيح ، **ولـٰكن شرط** أن تقع في عالم الشهادة ، لا في عالم البرزخ ؛ إذ لا خلاف في كرامة المؤمن بعد موته في دار الحق .

(وَكَلامِ ٱلْجَمَادِ وَٱلْعَجْمَاءِ) ، أمَّا كلامُ الجمادِ : فكما رُوِيَ أنَّهُ كانَ بينَ يَدَيْ سلمانَ وأبي الدرداءِ رضيَ اللهُ عنهما قصعةٌ ، فسبَّحَتْ وسمعا تسبيحَها[١] .

وأمَّا كلامُ العجماءِ : فكتكلُّمِ الكلبِ لأصحابِ الكهفِ[٢] ، وكما رُوِيَ أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ قالَ : « بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا . . إِذِ ٱلْتَفَتَتِ ٱلْبَقَرَةُ إِلَيْهِ وَقَالَتْ : إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَـٰذَا ، إِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ ، فَقَالَ ٱلنَّاسُ : سُبْحَانَ ٱللهِ ! بَقَرَةٌ تَتَكَلَّمُ ؟! » ، فقالَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « آمَنْتُ بِهَـٰذَا »[٣] .

(وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ ٱلْأَشْيَاءِ) مثلُ رؤيةِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ وهو على المنبرِ بالمدينةِ وجيشُهُ بنهاوندَ ؛ حتىٰ إنَّهُ قالَ لأميرِ جيشِهِ : (يا ساريةُ ؛ الجبلَ الجبلَ) تحذيراً لهُ مِنْ وراءِ الجبلِ لمَكْرِ العدوِّ هناكَ ، وسماعِ ساريةَ كلامَهُ معَ بُعْدِ المسافةِ[٤] ، وكشُرْبِ خالدِ

---

(١) رواه أبو الشيخ في « العظمة » (٥/ ١٧٢٩) ، والبيهقي في « دلائل النبوة » (٦/ ٦٣) .

(٢) كذا في « زاد المسير » (٣/ ٧٥) حيث قال لهم : (ما تريدون مني ؟ لا تخشوا جانبي ، أنا أحبُّ أحباب الله تعالىٰ ، فناموا حتىٰ أحرسكم) ، قاله كعب الأحبار .

(٣) رواه البخاري (٢٦٦٣) ، ومسلم (٢٣٨٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وفيه أيضاً كلام الذئب للراعي ، وقد استدل بهـٰذا الحديث علىٰ ثبوت الكرامة الإمام القشيري في « رسالته » (ص٧١١) ، والإمام الرازي في « تفسيره » (٢١/ ٤٣٣) ، فيكون وجهُها تنبيهَ كلٍّ من صاحب البقرة والراعي لحكمة الخلق والإخبار بما سيكون ، وحصول الكرامة من غير طلب .

(٤) رواه البيهقي في « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (٢٩٧) .

رضيَ اللهُ عنهُ السمَّ مِنْ غيرِ تضرُّرٍ بهِ[1] ، وكجريانِ النيلِ بكتابِ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ[2] ، وأمثالُ هـٰذا أكثرُ مِنْ أنْ يُحصىٰ[3] .

كرامة الولي معجزة لنبيه

ولمَّا استدلَّ المعتزلةُ المُنكِرونَ لكرامةِ الأولياءِ : بأنَّهُ لو جازَ ظهورُ خوارقِ العاداتِ مِنَ الأولياءِ لاشتبهَ بالمعجزةِ ، فلم يتميَّزِ النبيُّ مِنْ غيرِ النبيِّ . . أشارَ إلى الجوابِ بقولِهِ :

(وَيَكُونُ ذَلِكَ) أي : ظهورُ خوارقِ العاداتِ مِنَ الوليِّ الذي هو مِنْ آحادِ الأمَّةِ (مُعْجِزَةً لِلرَّسُولِ ٱلَّذِي ظَهَرَتْ هَـٰذِهِ ٱلْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ ؛ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا) أي : بتلكَ الكرامةِ (أَنَّهُ وَلِيٌّ ، وَلَنْ يَكُونَ وَلِيّاً إلا وَأَنْ يَكُونَ مُحِقّاً فِي دِيَانَتِهِ ، وَدِيَانَتُهُ ٱلإِقْرَارُ) باللسانِ ، والتصديقُ بالقلبِ[4] (بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ) معَ الطاعةِ لهُ في أوامرِهِ ونواهيهِ ، حتىٰ لوِ ادَّعىٰ هـٰذا الوليُّ الاستقلالَ بنفسِهِ وعدمَ المتابعةِ . . لم يكنْ وليّاً ، ولم يظهرْ ذلكَ علىٰ يدِهِ .

والحاصلُ : أنَّ الأمرَ الخارقَ للعادةِ فهو بالنسبةِ إلى النبيِّ

---

(١) رواه أحمد في « فضائل الصحابة » (١٤٨١) .

(٢) رواه أبو الشيخ في « العظمة » (٤/ ١٤٢٤) ، وكان في كتابه رضي الله عنه : (إلىٰ نيل أهل مصر : أما بعد ؛ فإن كنت تجري من قِبَلِكَ فلا تجرِ ، وإن كان الله عز وجل يجريك فأسأل الله الواحد القهار أن يجريك) .

(٣) كما يظهر من كتب الصوفية . « فرهاري » (ص٦٣٣) ، قال العلامة نور الدين الصابوني في « البداية في أصول الدين » (ص٥٥) مبيناً فائدة الكرامة : (ليعرف العبدُ ثمرة الطاعة ، وتزدادَ بصيرته بصحة دينه) .

(٤) في (ب ، ج ، د) : (بالقلب واللسان) بدل (باللسان ، والتصديق بالقلب) .

معجزةٌ ، سواءٌ ظهرَ مِنْ قِبَلِهِ أو مِنْ قِبَلِ آحادِ أمَّتِهِ[1] ، وبالنسبةِ إلى الوليِّ كرامةٌ ؛ لخلوِّهِ عن دعوىٰ نبوَّةِ مَنْ ظهرَ ذلكَ مِنْ قِبَلِهِ ، فالنبيُّ لا بدَّ مِنْ علمِهِ بكونِهِ نبيّاً ، ومِنْ قصدِهِ إظهارَ خوارقِ العاداتِ ، ومِنْ حكمِهِ قطعاً بمُوجَبِ المعجزاتِ[2] ، بخلافِ الوليِّ[3] .

* * *

(١) لدلالته علىٰ صدق دعوته وحقيّة نبوته ، فبهٰذا الاعتبار جُعل معجزة له ، وإلا فقد عرفت أن حقيقة المعجزة يجب ظهورها علىٰ يدي المدعي ، ومقارنتها التحدي . « كستلي » (ص١٧٧) .

(٢) يعني : ومن حكمه قطعاً بأن يقول : أنا نبي ؛ بموجب المعجزات . « رمضان » (ص٢٩٣) .

(٣) فيقال في مقابلة هٰذه الثلاثة : لا يشترط علمه بولايته ، ولا يلزمه إظهار الخارق ، وله أن يستر نفسه إن لم يجب عليه ذلك ، فلا يقول : أنا ولي .

[الكلام في الإمامة]

(**وَأَفْضَلُ ٱلْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا**) ، **والأحسنُ أنْ يُقالَ** : بعدَ الأنبياءِ ، لـٰكنَّهُ أرادَ البعديَّةَ الزمانيَّةَ ، وليسَ بعدَ نبيِّنا نبيٌّ ، ومعَ ذلكَ لا بدَّ مِنْ تخصيصِ عيسىٰ عليهِ السلامُ ؛ **إذْ لو أُرِيدَ** كلُّ بشرٍ يُوجَدُ بعدَ نبيِّنا . . انتُقِضَ بعيسىٰ عليهِ السلامُ ، **ولو أُرِيدَ** كلُّ بشرٍ يُولَدُ بعدَهُ . . لم يُفِدِ التفضيلَ على الصحابةِ[1] ، **ولو أُرِيدَ** كلُّ بشرٍ هو موجودٌ علىٰ وجْهِ الأرضِ . . لم يُفِدِ التفضيلَ على التابعينَ ومَنْ بعدَهم ، **ولو أُرِيدَ** كلُّ بشرٍ يُوجَدُ علىٰ وجْهِ الأرضِ في الجملةِ . . انتُقِضَ بعيسىٰ عليهِ السلامُ[2] .

(**أَبُو بَكْرٍ ٱلصِّدِّيقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ**) الذي صدَّقَ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ في النبوَّةِ مِنْ غيرِ تلعثمٍ[3] ، وفي المعراجِ بلا تردُّدٍ[4] .

---

(١) لأنهم ولدوا قبله ، أو في زمنه ، لا بعده . « فرهاري » (ص٦٣٦) .

(٢) وهـٰذا الوجه يخالف الأول بكونه لا يتحقق إلا بنزوله عليه السلام .

(٣) روىٰ أبو نعيم في « تاريخ أصبهان » (٢٩٧/٢) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما كلَّمتُ في الإسلامِ أحداً إلا أبىٰ عليَّ وراجعَني الكلامَ ، إلا ابنَ أبي قحافةَ ـ يعني : أبا بكر ـ ؛ فإنِّي لم أكلِّمْهُ في شيءٍ إلا قبلَهُ واستقامَ عليهِ » .

(٤) روىٰ ذلك الحاكم في « المستدرك » (٦٢/٣) ، وفيه أنه لما ذُكر له أمر الإسراء واستخبر عن التصديق به . . قال : نعم ، إني لأُصدِّقه فيما هو أبعد=

(**ثُمَّ عُمَرُ ٱلْفَارُوقُ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ**) الذي فرَّقَ بينَ الحقِّ والباطلِ في القضايا والخصوماتِ .

(**ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو ٱلنُّورَيْنِ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ**) لأنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ زوَّجَهُ رقيَّةَ ، ولمَّا ماتَتْ رقيَّةُ زوَّجَهُ أمَّ كلثومٍ ، ولمَّا ماتَتْ قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لَوْ كَانَ عِنْدِي ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا »[١] .

(**ثُمَّ عَلِيٌّ ٱلْمُرْتَضَىٰ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ**) مِنْ عبادِ اللهِ[٢] ، وخُلَّصِ أصحابِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ .

دليل التفضيل
حسن الظن بالسلف الصالح

علىٰ هـٰذا وجدنا السلفَ ، **والظاهرُ** : أنَّهُ لو لم يكنْ لهم دليلٌ علىٰ ذلكَ لَمَا حكموا بذلكَ ، وأمَّا نحنُ فقد وجدنا دلائلَ الجانبينِ مُتعارِضةً[٣] ، ولم نجدْ هـٰذهِ المسألةَ ممَّا يتعلَّقُ بهِ شيءٌ مِنَ الأعمالِ ، أو يكونُ التوقُّفُ فيهِ مُخِلاًّ بشيءٍ مِنَ الواجباتِ[٤] .

= من ذلك ؛ أُصدِّقه بخبر السماء في غدوة أو روحة .

(١) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (١٧/ ١٨٤) من حديث سيدنا عصمة بن مالك الخطمي رضي الله عنه ، وانظر « مجمع الزوائد » (٩/ ٨٣) .

(٢) الجار والمجرور متعلقان بالوصف المشتق (المرتضىٰ) .

(٣) **أراد بالجانبين**: الشيعة وأهل السنة . « فرهاري » (ص٦٣٨) ، وقد لا يُسلَّمُ التعارضُ .

(٤) قال العلامة العضد شيخ الشارح في « المواقف » (ص٤١٢) : (**واعلم** : أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتعلق بها عمل ، فيُكتفىٰ فيها بالظنِّ ، والنصوص المذكورة من الطرفين ـ بعد تعارضها ـ لا تفيد القطع علىٰ ما لا يخفىٰ علىٰ منصف ، لـٰكنَّا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، وحُسْنُ ظنِّنا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك . . لما أطبقوا عليه ، **فوجب علينا** =

وكأنَّ السلفَ كانوا مُتوقِّفينَ في تفضيلِ عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ[١] ؛ حيثُ جعلوا مِنْ علاماتِ السنَّةِ والجماعةِ تفضيلَ الشيخينِ ومحبَّةَ الختنينِ[٢] .

والإنصافُ : أنَّهُ إنْ أُرِيدَ بالأفضليَّةِ كثرةُ الثوابِ . . فللمُتوقِّفِ جهةٌ ، وإنْ أُرِيدَ كثرةُ ما يعدُّهُ ذوو العقولِ مِنَ الفضائلِ . . فلا .

(وَخِلافَتُهُمْ) أي : نيابتُهم عنِ الرسولِ في إقامةِ الدينِ ؛ بحيثُ يجبُ على كافَّةِ الأممِ الاتِّباعُ . . (عَلَىٰ هَـٰذَا ٱلتَّرْتِيبِ أَيْضاً) يعني : أنَّ الخلافةَ بعدَ رسولِ اللهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لأبي بكرٍ ، ثم لعمرَ ، ثم لعثمانَ ، ثم لعليٍّ رضيَ اللهُ عنهم ؛ وذلكَ لأنَّ الصحابةَ قدِ اجتمعوا يومَ تُوفِّيَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ في سقيفةِ بني ساعدةَ ، واستقرَّ رأيُهم بعدَ المُشاوَرةِ والمُنازَعةِ على خلافةِ أبي بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ ، فأجمعوا على ذلكَ ، وبايعَهُ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ على رؤوسِ الأشهادِ بعدَ توقُّفٍ كانَ منهُ[٣] ، ولو لم تكنِ الخلافةُ حقّاً لهُ لَمَا اتَّفقَ عليهِ الصحابةُ ، ولَنازعَهُ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ كما نازعَ معاويةَ ، ولاحتجَّ عليهم لو كانَ في حقِّهِ نصٌّ كما زعمَتِ الشيعةُ ، وكيفَ يُتصوَّرُ في حقِّ أصحابِ

صفة استخلاف أبي بكر الصديق رضي الله عنه

= اتباعهم في ذلك ، وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله) .

(١) في (ح) لحق مصحح : (على عليٍّ) .

(٢) ودليل توقفهم : الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرُّضٍ للتفضيل كما في الشيخين ، وحسبك دليلاً على الاهتمام بمسألة الأفضلية أنها من علامات السنة . « فرهاري » (ص٦٤٠) .

(٣) رواه الحاكم في « المستدرك » (٣/٧٦) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٣/٧٦) .

رسولِ اللهِ الاتِّفاقُ على الباطلِ ، وتَرْكُ العملِ بالنصِّ الواردِ ؟!

صفة استخلاف الفاروق عمر رضي الله عنه

ثم إنَّ أبا بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ لمَّا أيسَ مِنْ حياتِهِ[١] . . دعا عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ ، وأملىٰ عليهِ كتابَ عهدِهِ لعمرَ رضيَ اللهُ عنهُ ، فلمَّا كُتِبَ ختمَ الصحيفةَ وأخرجَها إلى الناسِ ، وأمرَهم أنْ يُبايعوا لمَنْ في الصحيفةِ ، فبايعوا حتىٰ مرَّتْ بعليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ ، فقالَ : بايعنا لمَنْ كانَ فيها وإنْ كانَ عمرَ[٢] .

صفة استخلاف ذي النورين عثمان رضي الله عنه

وبالجملةِ : وقعَ الاتِّفاقُ علىٰ خلافتِهِ ، ثمَّ استُشهِدَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ ، وتركَ الخلافةَ شورىٰ بينَ ستةٍ : عثمانَ ، وعليٍّ ، وعبدِ الرحمـٰنِ بنِ عوفٍ ، وطلحةَ ، والزبيرِ ، وسعدِ بنِ أبي وقَّاصٍ ، ثم فَوَّضَ الأمرَ خمستُهم إلىٰ عبدِ الرحمـٰنِ بنِ عوفٍ ورضُوا بحُكْمِهِ ، فاختارَ عثمانَ رضيَ اللهُ عنهُ ، وبايعَهُ بمَحضَرٍ مِنَ الصحابةِ ، فبايعوهُ وانقادوا لأوامرِهِ ، وصلَّوا معَهُ الجُمَعَ والأعيادَ[٣] ، فكانَ إجماعاً .

صفة استخلاف علي المرتضى رضي الله عنه

ثمَّ استُشهِدَ ، وتركَ الأمرَ مُهمَلاً ، فاجتمعَ كبارُ المهاجرينَ

---

(١) روى الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦٣) عن سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما : (كان سببَ موت أبي بكر موتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما زال جسمه يجري حتىٰ مات) .

(٢) روى ابن أبي شيبة في « المصنف » (٣٢٦٨٣) عن سيَّار بن الحكم : أن أبا بكر لمَّا ثقل أطلع رأسه إلى الناس من كوة فقال : يا أيُّها الناس ؛ إني قد عهدت عهداً ، أفترضون به ؟ فقام الناس فقالوا : قد رضينا ، فقام علي فقال : لا نرضىٰ إلا أن يكون عمر بن الخطاب ، فكان عمر .

(٣) مع أنه لا يجوز صلاة الجمعة والعيد إلا خلف الخليفة أو نائبه . « فرهاري » (ص٦٤٧) .

والأنصارِ على عليٍّ رضيَ اللهُ عنهُ ، والتمسوا منهُ قَبولَ الخلافةِ ، وبايعوهُ ؛ لما كانَ أفضلَ أهلِ عصرِهِ وأولاهم بالخلافةِ .

خلافات السلف الصالح مبنية على الاجتهاد

وما وقعَ مِنَ المُخالَفاتِ والمُحارَباتِ لم يكنْ عن نزاعٍ في خلافتِهِ ، بل عن خطأٍ في الاجتهادِ[1] .

وما وقعَ مِنَ الاختلافِ بينَ الشيعةِ وأهلِ السنةِ في هٰذهِ المسألةِ ، وادِّعاءِ كلٍّ مِنَ الفريقينِ النصَّ في بابِ الإمامةِ ، وإيرادِ الأسئلةِ والأجوبةِ مِنَ الجانبينِ . . فمذكورٌ في المطوَّلاتِ[2] .

الخلافة الراشدة ثلاثون سنة

(**وَٱلْخِلافَةُ ثَلاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ**) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلْخِلافَةُ بَعْدِي ثَلاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ يَصِيرُ مُلْكاً عَضُوضاً »[3] .

---

(١) كذا في النسخ الأصول المعتمدة ، ووقع عند العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٤٩) زيادة : (من معاوية) ، وقال : (خصَّهُ بالذكر ؛ لأن حربه أشهر من حرب الباقين ، والخطأ هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان رضي الله عنه) ، وسياق العلامة الشارح قريب مما في « البداية » (ص٦٠) .

(٢) انظر « شرح المقاصد » (٢/ ٢٧٧) ، و« شرح المواقف » (٢/ ٤٦٨) ، قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٥٠) ملخصاً : (كان الحقُّ مع علي رضي الله عنه، وإن من حاربه مخطئ في الاجتهاد فهو معذور ، وإن كلّاً من الفريقين عادل صالح، ولا يجوز الطعن في أحد منهم؛ للأحاديث المشهورة في مدح الصحابة رضي الله عنهم والنهي عن سبِّهم) .

(٣) رواه الترمذي (٢٢٢٦) وحسَّنه ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٠٩٩) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (٣١٦) من حديث سيدنا سفينة رضي الله عنه ، وانظر « فتح الباري » (٨/ ٧٧) ، **وعضوضاً** : مُتَمَسَّكاً به ، بمعنى اسم المفعول ؛ معضوضاً عليه .

وقدِ استُشهِدَ عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ علىٰ رأسِ ثلاثينَ سنةً مِنْ وفاةِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ[1] ، فمعاويةُ ومَنْ بعدَهُ لا يكونونَ خلفاءَ[2] ، بل ملوكاً وأمراءَ .

وهـٰذا مُشكِلٌ ؛ لأنَّ أهلَ الحلِّ والعقدِ مِنَ الأمَّةِ قد كانوا مُتَّفقينَ علىٰ خلافةِ الخلفاءِ العباسيَّةِ وبعضِ المروانيَّةِ[3] ؛ كعمرَ بنِ عبدِ العزيزِ رحمَهُ اللهُ مثلاً ، **ولعلَّ المرادَ** : أنَّ الخلافةَ الكاملةَ التي لا يشوبُها شيءٌ مِنَ المُخالَفةِ وميلٌ عنِ المُتابَعةِ . . تكونُ ثلاثينَ سنةً ، وبعدَها قد تكونُ وقد لا تكونُ[4] .

---

(١) **التحقيق** : أنه كان بعد علي رضي الله عنه نحو ستة أشهر باقية من ثلاثين سنة ، وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما . « فرهاري » (ص٦٥٢) ، وهـٰذه المدَّة للخلفاء الراشدين يسمِّيها الإمام الصابوني في « البداية » (ص٦٠) بخلافة النبوة .

(٢) **والأقرب أن يقال** : حقيقة الخلافة ـ أعني : النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أداء وظائف الدين ، وإقامة حدوده ، من غير متابعة سلطان الهوىٰ ، والتوسل بذلك إلىٰ جلب الملاذ الدنيوية والأعراض التخيلية ، كما هو شأن الملوك ـ ثلاثون سنة . « كستلي » (ص١٨١) ، أو قل : الخلافة الراشدة دون انقطاع .

(٣) انظر « غياث الأمم » (ص٥٩) في صفات أهل الحل والعقد ، وفيه (ص٦٤) : (أما الأفاضل المستقلُّون ، الذين حنكتهم التجارب ، وهذَّبتهم المذاهب ، وعرفوا الصفاتِ المرعيةَ ، فيمن يناط به أمر الرعية . . فهـٰذا المبلغ كافٍ في بصائرهم ، والزائد عليه في حكم ما لا تمسُّ الحاجة إليه في هـٰذا المنصب) ، فلا يشترط بلوغ رتبة الاجتهاد .

(٤) وليس في هـٰذا طعن فيمن جاء بعد الراشدين رضي الله عنهم ، بل فيه بيان كمالهم في الخير ، وعلوِّ رتبتهم وحسن رعايتهم فيما لا يكاد يدركه مَنْ بعدهم .

نصب الإمام واجب شرعاً لا عقلاً

ثمَّ الإجماعُ على أنَّ نصبَ الإمامِ واجبٌ ، وإنَّما الخلافُ في أنَّهُ هل يجبُ على اللهِ تعالىٰ ، أو على الخلْقِ بدليلٍ سمعيٍّ ، أو عقليٍّ[1] .

والمذهبُ : أنَّهُ يجبُ على الخلْقِ سمعاً ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ . . مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »[2] ، ولأنَّ الأمَّةَ قد جعلوا أهمَّ المُهِمَّاتِ بعدَ وفاةِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ نَصْبَ الإمامِ ، حتىٰ قدَّموهُ على الدفنِ ، وكذا بعدَ موتِ كلِّ إمامٍ ، ولأنَّ كثيراً مِنَ الواجباتِ الشرعيَّةِ يتوقَّفُ عليهِ ؛ كما أشارَ إليهِ بقولِهِ :

(وَٱلْمُسْلِمُونَ لا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ ، وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ ، وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ ، وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ ، وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ ، وَقَهْرِ ٱلْمُتَغَلِّبَةِ وَٱلْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ ٱلطَّرِيقِ ، وَإِقَامَةِ ٱلْجُمَعِ وَٱلْأَعْيَادِ ، وَقَطْعِ ٱلْمُنَازَعَاتِ ٱلْوَاقِعَةِ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ، وَقَبُولِ ٱلشَّهَادَاتِ ٱلْقَائِمَةِ عَلَى ٱلْحُقُوقِ ، وَتَزْوِيجِ ٱلصِّغَارِ وَٱلصَّغَائِرِ ٱلَّذِينَ لا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ ، وَقِسْمَةِ ٱلْغَنَائِمِ)[3] ،

---

(١) تحصَّل ثلاثة مذاهب : الأول : أنه يجب على الله تعالىٰ ؛ لأنه لطفٌ ؛ وهو قول الشيعة ، والثاني : أنه واجب على العباد بالخطاب الشرعي ؛ وهو قول أهل السنة ، والثالث : أنه واجب على العباد ؛ لكونه حسناً عقلاً وعكسه قبيحاً عقلاً ؛ وهو قول المعتزلة ، ولكن قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٥١) جعل ذلك ثابتاً بإجماع الأمة .

(٢) رواه مسلم (١٨٥١) من حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما ، ولفظه : « ومَنْ ماتَ وليسَ في عنقِهِ بيعةٌ . . ماتَ ميتةً جاهليَّةً » .

(٣) وقد أطنب المصنف إطناباً لا يناسب المختصر ؛ تنبيهاً على الاهتمام بنصب الإمام ، وإرشاداً للأئمة إلىٰ ما يجب عليهم . « فرهاري » (ص٦٥٨) .

ونحوِ ذلكَ مِنَ الأمورِ التي لا يتولَّاها آحادُ الأمَّةِ .

تحريجة: لم لا نكتفي بذي الشوكة؟

فإنْ قيلَ : لِمَ لا يجوزُ الاكتفاءُ بذي شوكةٍ في كلِّ ناحيةٍ ؟ ومِنْ أينَ يجبُ نَصْبُ مَنْ لهُ الرئاسةُ العامَّةُ ؟

قلنا : لأنَّهُ يُؤدِّي إلىٰ مُنازَعاتٍ ومُخاصَماتٍ مُفضِيةٍ إلى اختلالِ أمرِ الدينِ والدنيا ، كما نُشاهِدُ في زمانِنا هـٰذا .

تحريجة: فليكتف بإمام عام وأمراء في سائر البلاد

فإنْ قيلَ : فليُكْتَفَ بذي شوكةٍ لهُ الرئاسةُ العامَّةُ إماماً كانَ أو غيرَ إمامٍ ؛ فإنَّ انتظامَ الأمرِ يحصلُ بذلكَ كما في عهدِ الأتراكِ[1] .

قلنا : نعم ؛ يحصلُ بعضُ النظامِ في أمرِ الدنيا ، لـٰكنْ يختلُّ أمرُ الدينِ ، وهو المقصودُ الأهمُّ والعمدةُ العظمىٰ .

تحريجة: الأمة عاصية لفقد الإمام بعد الراشدين

فإنْ قيلَ : فعلىٰ ما ذُكِرَ مِنْ أنَّ مدَّةَ الخلافةِ ثلاثونَ سنةً يكونُ الزمانُ بعدَ الخلفاءِ الراشدينَ خالياً عنِ الإمامِ ، فتعصي الأمَّةُ كلُّهم ، وتكونُ ميتتُهم ميتةً جاهليَّةً .

قلنا : قد سبقَ أنَّ المرادَ الخلافةُ الكاملةُ ، ولو سُلِّمَ فلعلَّ دورَ الخلافةِ ينقضي دونَ دورِ الإمامةِ[2] ؛ بناءً علىٰ أنَّ الإمامَ أعمُّ ،

---

(١) إذ ليس منهم من اتَّصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الإسلام ، فالمراد : الانتظام بالنسبة إلىٰ عموم رئاستهم لأهل الأقاليم . « زكريا الأنصاري » (ص٥٦٨) ، وقال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٦٦٩) : (لم نعهد أحداً من الأتراك حصلت له الرئاسة العامة بملك جميع بلاد الإسلام) ، ثم الإمام يكون قرشياً ، وغيره يُسمَّىٰ أميراً لا إماماً .

(٢) انظر الحديث عن خلوِّ الزمان عن الإمام في « غياث الأمم » لإمام الحرمين (ص٤٣٦) .

صفات الإمام العام

ذكر أئمة الهدى من آل البيت المشتهر أمرهم

لـكنْ هـذا الاصطلاحُ ممَّا لم نجدْهُ للقومِ ، بل مِنَ الشيعةِ مَنْ يزعمُ أنَّ الخليفةَ أعمُّ[١] ؛ ولهـذا يقولونَ بخلافةِ الأئمَّةِ الثلاثةِ دونَ إمامتِهم ، وأمَّا بعدَ الخلفاءِ العباسيَّةِ فالأمرُ مُشكِلٌ[٢] .

(ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ٱلإِمَامُ ظَاهِراً) ليُرجَعَ إليهِ ، فيقومَ بالمصالحِ ؛ ليحصلَ ما هو الغرضُ مِنْ نَصْبِ الإمامِ .

(لا مُخْتَفِياً) مِنْ أعينِ الناسِ ؛ خوفاً مِنَ الأعداءِ ، وما للظلمةِ مِنَ الاستيلاءِ .

(وَلا مُنْتَظَراً) خروجُهُ عندَ صلاحِ الزمانِ ، وانقطاعِ موادِّ الشرِّ والفسادِ ، وانحلالِ نظامِ أهلِ الظلمِ والعنادِ .

لا كما زعمَتِ الشيعةُ ـ خصوصاً الإماميَّةَ منهم ـ أنَّ الإمامَ الحقَّ بعدَ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : عليٌّ رضيَ اللهُ عنهُ ، ثمَّ ابنُهُ الحسنُ ، ثمَّ أخوهُ الحسينُ رضيَ اللهُ عنهما ، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ زينُ العابدينَ ، ثمَّ ابنُهُ محمدٌ الباقِرُ ، ثمَّ ابنُهُ جعفرٌ الصادقُ ، ثمَّ ابنُهُ موسى الكاظمُ ، ثمَّ ابنُهُ عليٌّ الرِّضا ، ثمَّ ابنُهُ محمدٌ التقيُّ[٣] ،

---

(١) فإن الخليفة عندهم السلطان ، عادلاً كان أو ظالماً ، والإمام أحد الأئمة الاثني عشر . « فرهاري » (ص٦٥٩) .

(٢) وجه الإشكال : أنه لا يوجد بعد خلافة العباسيين قرشيٌّ ، وفي ذلك مخالفة لقوله عليه الصلاة والسلام ـ فيما رواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٥٩٠٩) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ـ : « الأئمَّةُ مِنْ قريشٍ » .
وقد أجاب العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٦٦٩) بقوله : (لا إشكالَ ؛ لأن الوجوب يزول بزوال الإمكان ؛ لأنه لا يوجد الآن رجل بلغ درجة الاجتهاد وهو بصفة الإمامة ، بل ولا بغير صفتها ، ولو وجد بجميع الصفات لم يحصل التمكن من نصبه ؛ لكثرة المتغلِّبة وأهل الفتن) .

(٣) الملقَّب أيضاً بالجواد ، دفين بغداد عند جدِّه الكاظم رضي الله عنهما .

ثمَّ ابنُهُ عليٌّ النقيُّ[1] ، ثمَّ ابنُهُ الحسنُ العسكريُّ ، ثمَّ ابنُهُ محمَّدٌ القائمُ المُنتظَرُ المهديُّ ، وقدِ اختفىٰ خوفاً مِنْ أعدائِهِ ، وسيظهرُ فيملأُ الدنيا قِسْطاً وعَدْلاً كما مُلِئَتْ جَوْراً وظُلماً ، ولا امتناعَ في طولِ عُمُرِهِ وامتدادِ أيّامِهِ ؛ كعيسىٰ والخَضِرِ عليهما السلامُ وغيرِهما[2] .

أي فائدة بثبوت إمام مختف؟!

وأنتَ خبيرٌ بأنَّ اختفاءَ الإمامِ وعدمَهُ سواءٌ في عدمِ حصولِ الأغراضِ المطلوبةِ مِنْ وجودِ الإمامِ ، وأنَّ خوفَهُ مِنَ الأعداءِ لا يُوجِبُ الاختفاءَ بحيثُ لا يُوجَدُ منهُ إلا الاسمُ ، **بل غايةُ الأمرِ** : أنْ يُوجِبَ اختفاءَ دعوى الإمامةِ كما في حقِّ آبائِهِ الذينَ كانوا ظاهرينَ على الناسِ ولا يدَّعونَ الإمامةَ .

وأيضاً : عندَ فسادِ الزمانِ واختلافِ الآراءِ واستيلاءِ الظلمةِ

---

(١) **الملقَّب أيضاً** بالهادي والزكي ، **ويلقَّب أيضاً** بالعسكري الأوَّل ، نسبة إلىٰ بلدة عسكر .

(٢) كإلياس وإدريس علىٰ نبينا وعليهما الصلاة والسلام ، ولـٰكن إنما ثبت امتدادُ أعمارهم عليهم السلام بأخبارٍ شِبْهِ قطعية ؛ كما في حقِّ سيدنا عيسىٰ عليه الصلاة والسلام ، أو ظنية فيما عداه ، وكذا ثبت امتداد العمر في حقِّ الدجَّال على القول بوجوده زمنَ النبوة .

قال العلامة الكستلي في « حاشيته » (ص١٨٣) : (**لا إنكار عليهم** في أنه سيظهر المهدي ، ويملك الأمر سبع سنين ، ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، وأنه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة ، أجلى الجبهة ، أقنى الأنف ، يواطئ [اسمُهُ] اسمَه عليه السلام، واسمُ أبيه اسمَ أبيه ؛ لما ورد من الأخبار الدالة علىٰ ذلك ، **وإنما الإنكار عليهم** في أنه مُختفٍ ، ممتدٌّ عمره امتداداً خارجاً عن المعتاد ، وأنه إمام زمانه مدة حياته ، وأنه ابن الحسن العسكري) .

قال العلامة الفرهاري في « النبراس » (ص٦٦٧) في التصديق بالمهدي : (التصديق به واجبٌ) ، وذلك لتواتر أحاديثه مع التصريح به .

احتياجُ الناسِ إلى الإمامِ أشدُّ ، وانقيادُهم لهُ أسهلُ[1] .

الأئمة من قريش

(وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ ، وَلا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ ، وَلا يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ وَأَوْلادِ عَلِيٍّ رَضِيَ ٱللهُ عَنْهُ) يعني : يُشترَطُ أنْ يكونَ الإمامُ قرشيّاً ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ »[2] ، وهـٰذا وإنْ كانَ خبراً لواحدٍ لـٰكنْ لمَّا رواهُ أبو بكرٍ رضيَ اللهُ عنهُ مُحتجّاً بهِ على الأنصارِ ، ولم يُنكِرْهُ أحدٌ[3] .. فصارَ مُجمَعاً عليهِ ، لم يُخالِفْ فيهِ إلا الخوارجُ وبعضُ المعتزلةِ .

ولا يُشترَطُ أنْ يكونَ هاشميّاً أو علويّاً ؛ لما ثبتَ بالدليلِ مِنْ خلافةِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ رضيَ اللهُ عنهم ، معَ أنَّهم لم يكونوا مِنْ بني هاشمٍ ، وكانوا مِنْ قريشٍ ؛ فإنَّ قريشاً اسمٌ لأولادِ

---

(١) في هامش (أ) زيادة في نسخة : (فخروجه عند ذلك أولىٰ) .

(٢) رواه أحمد في « المسند » (٣/١٢٩) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٥٩٠٩) ، والطبراني في « المعجم الكبير » (١/٢٥٢) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وأصله عند البخاري (٣٤٩٥) ، ومسلم (١٨١٨) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ : « الناسُ تبعٌ لقريشٍ في هـٰذا الشأنِ... » ، قال الحافظ ابن حجر في « التلخيص الحبير » (٤/ ٨٠) : (وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحوٍ من أربعين صحابياً) ، وهو من الأحاديث المتواترة كما في « نظم المتناثر » (ص١٧٥) .

(٣) روىٰ أحمد في « المسند » (١/٥) عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه أنه قال يومَها لسيدنا سعد بن عبادة محتجّاً عليه : ولقد علمتَ يا سعدُ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعدٌ : « قريشٌ ولاةُ هـٰذا الأمرِ ، فبرُّ الناسِ تبعٌ لبرِّهم ، وفاجرُهم تبعٌ لفاجرِهم » ، قال : فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء ، وأنتم الأمراء .

النضرِ بنِ كنانةَ[(١)] ، وهاشمٌ هو أبو عبدِ المطَّلبِ جدِّ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ ؛ فإنَّهُ محمدُ بنُ عبدِ اللهِ بنِ عبدِ المُطَّلبِ بنِ هاشمِ بنِ عبدِ منافِ بنِ قُصَيِّ بنِ كِلابِ بنِ مُرَّةَ بنِ كعبِ بنِ لؤيِّ بنِ غالبِ بنِ فِهْرِ بنِ مالكِ بنِ النَّضرِ بنِ كنانةَ بنِ خُزيمةَ بنِ مُدْرِكَةَ بنِ إلياسَ بنِ مُضَرَ بنِ نزارِ بنِ مَعَدِّ بنِ عدنانَ .

نسب النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم

فالعلويَّةُ والعبَّاسيَّةُ مِنْ بني هاشمٍ ؛ لأنَّ العباسَ وأبا طالبٍ ابنا عبدِ المُطَّلبِ .

وأبو بكرٍ قريشيٌّ ؛ لأنَّهُ ابنُ أبي قُحافةَ عثمانَ بنِ عامرِ بنِ عمرِو بنِ كعبِ ابنِ لؤيٍّ[(٢)] ، وكذا عمرُ ؛ لأنَّهُ ابنُ الخطَّابِ بنِ نُفَيلِ بنِ عبدِ العُزَّى بنِ رياحِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ قُرْطِ بنِ رَزاحِ بنِ عديِّ بنِ كعبٍ ، وكذا عثمانُ ؛ لأنَّهُ ابنُ عفَّانَ بنِ أبي العاصِ بنِ أميَّةَ بنِ عبدِ شمسِ بنِ عبدِ منافٍ .

(وَلا يُشْتَرَطُ) في الإمامِ (أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً) لما مرَّ مِنَ الدليلِ علىٰ إمامةِ أبي بكرٍ معَ عدمِ القطعِ بعصمتِهِ .

وأيضاً : الاشتراطُ هو المُحتاجُ إلى الدليلِ ، وأمَّا في عدمِ الاشتراطِ فيكفي عدمُ دليلِ الاشتراطِ[(٣)] .

---

(١) وهو قول الأكثرين ، وصحح الحافظ العراقي أنه فهر بن مالك ، فما فوق فهر كناني ، وما دونه قرشي ، وانظر « شرح المواهب اللدنية » للزرقاني (١/ ١٤٣) .

(٢) وكعبٌ المذكور هنا : هو كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي ، وانظر « الطبقات الكبرىٰ » لابن سعد (٣/ ١٦٩) .

(٣) إن قلتَ : عدم العلم بالدليل لا يدل علىٰ عدم المدلول ، وإلا لزم نفي أكثر الموجودات . قلتُ : هـٰذا في المباحث العقلية ، وأما في العمليات فليس الأمر كذلك بعد استقراء الأدلة ؛ ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما =

احتجَّ المُخالِفُ : بقولِهِ تعالىٰ : ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة : ١٢٤] ، وغيرُ المعصومِ ظالمٌ ، فلا ينالُهُ عهدُ الإمامةِ .

والجوابُ : المنعُ ؛ فإنَّ الظالمَ مَنِ ارتكبَ معصيةً مُسقِطةً للعدالةِ معَ عدمِ التوبةِ والإصلاحِ ، فغيرُ المعصومِ لا يلزمُ أنْ يكونَ ظالماً .

بيان حقيقة العصمة

وحقيقةُ العصمةِ : ألا يخلقَ اللهُ تعالىٰ في العبدِ الذنبَ معَ بقاءِ قدرتِهِ واختيارِهِ[١] ، وهـٰذا معنىٰ قولِهم : هي لُطْفٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ يحملُهُ علىٰ فعلِ الخيرِ ، ويزجرُهُ عنِ الشرِّ ، معَ بقاءِ الاختيارِ ؛ تحقيقاً للابتلاءِ ؛ ولهـٰذا قالَ الشيخُ أبو منصورٍ رحمَهُ اللهُ : (العصمةُ لا تُزِيلُ المحنةَ)[٢] .

وبهـٰذا يظهرُ فسادُ قولِ مَنْ قالَ : إنَّها خاصيَّةٌ في نفسِ الشخصِ أو في بدنِهِ يمتنعُ بسببِها صدورُ الذنبِ عنهُ[٣] ، كيفَ ولو

= بلغنا مع احتمال أن يكون فيها ما لم يحمله الرواة ، أو انقرض حاملوه ، وذلك لأن الظن كافٍ في العمليات . « فرهاري » (ص٦٧٤) .

(١) قال العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (٢/ ١٦٠) : (والعصمة هي التوفيق بعينه ؛ فإن عمَّت كانت توفيقاً عاماً ، وإن خصَّت كانت توفيقاً خاصّاً ، كذا ذكره إمام الحرمين) ، وعرَّفها شيخ الشارح العلامةُ العضد في « المواقف » (ص٣٦٦) فقال : (ألا يخلقَ الله فيهم ذنباً) .

(٢) انظر « تفسير الماتريدي » (١/ ٥٥٢) ، ونقل القول في « البداية في أصول الدين » (ص٥٤) عنه ، وقال : (ومعناها : لا تجبره على الطاعة ، ولا تعجزه عن المعصية ، بل هي لطف من الله تعالىٰ ، تحمله علىٰ فعل الخير ، وتزجره عن الشرِّ ، مع بقاء الاختيار ؛ تحقيقاً للابتلاء والامتحان) .

(٣) انظر « المواقف » (ص٣٦٦) ، ونسبه لقوم ثم فنَّدَهُ .

كانَ الذنبُ مُمتنِعاً لَمَا صحَّ تكليفُهُ بترْكِ الذنبِ ، ولَمَا كانَ مُثاباً عليهِ ؟!

(وَلا أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ) لأنَّ المُساوِيَ في الفضيلةِ بلِ المفضولَ الأقلَّ عِلْماً وعملاً .. ربَّما كانَ أعرفَ بمصالحِ الإمامةِ ومفاسدِها ، وأقدرَ على القيامِ بمواجِبِها[1] ؛ خصوصاً إذا كانَ نَصْبُ المفضولِ أدفعَ للشرِّ وأبعدَ عن إثارةِ الفتنةِ ؛ ولهٰذا جعلَ عمرُ رضيَ اللهُ عنهُ الإمامةَ شورىٰ بينَ ستةٍ معَ القطعِ بأنَّ بعضَهم أفضلُ مِنَ البعضِ .

تحريجة : كيف صح جعل الإمامة شورى بين ستة؟

فإنْ قيلَ : كيفَ صحَّ جَعْلُ الإمامةِ شورىٰ بينَ الستةِ معَ أنَّهُ لا يجوزُ نَصْبُ إمامينِ في زمانٍ واحدٍ ؟

قلنا : غيرُ الجائزِ هو نَصْبُ إمامينِ مُستقلَّينِ تجبُ طاعةُ كلٍّ منهما على الانفرادِ ؛ لما يلزمُ في ذلكَ مِنِ امتثالِ أحكامٍ مُتضادَّةٍ ، وأمَّا في الشورىٰ فالكلُّ بمنزلةِ إمامٍ واحدٍ .

عود لصفات الإمام

(وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ ٱلْوِلَايَةِ) المُطلَقةِ الكاملةِ ؛ أي : مسلماً ، حُرّاً ، ذكراً ، عاقلاً ، بالغاً[2] ؛ إذْ ما جعلَ اللهُ للكافرينَ على المؤمنينَ سبيلاً ، والعبدُ مشغولٌ بخدمةِ المولىٰ ، مُستحقَرٌ في أعينِ الناسِ ، والنساءُ ناقصاتُ عقلٍ ودينٍ ، والمجنونُ والصبيُّ قاصرانِ عن تدبيرِ الأمورِ ، والتصرُّفِ في مصالحِ الجمهورِ .

---

(١) المواجب : جمع موجَبٍ بالفتح ؛ أي : ما توجبه الخلافة من العدل وحفظ الثغور . « فرهاري » (ص٦٧٨) .

(٢) انظر « البداية في أصول الدين » (ص٥٧) .

(سَائِساً) أي : مالكاً للتصرُّفِ في أمورِ المسلمينَ بقوَّةِ رأيِهِ ورويَّتِهِ ، ومعونةِ بأسِهِ وشوكتِهِ .

(قَادِراً) بعلمِهِ وعدلِهِ وكفايتِهِ وشجاعتِهِ (عَلَىٰ تَنفِيذِ ٱلْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ ٱلْإِسْلَامِ ، وَإِنْصَافِ ٱلْمَظْلُومِ مِنَ ٱلظَّالِمِ) إذِ الإخلالُ بهٰذهِ الأمورِ مُخِلٌّ بالغرضِ مِنْ نَصْبِ الإمامِ .

لا ينعزل الإمام بفسقه

(وَلَا يَنْعَزِلُ ٱلْإِمَامُ بِٱلْفِسْقِ) أي : بالخروجِ عن طاعةِ اللهِ تعالىٰ ، (وَٱلْجَوْرِ) أي : الظلمِ علىٰ عبادِ اللهِ تعالىٰ ؛ لأنَّهُ قد ظهرَ الفسقُ وانتشرَ الجَوْرُ مِنَ الأئمَّةِ والأمراءِ بعدَ الخلفاءِ الراشدينَ ، والسلفُ كانوا ينقادونَ لهم ، ويُقيمونَ الجُمَعَ والأعيادَ بإذنِهم ، ولا يرونَ الخروجَ عليهم ، ولأنَّ العصمةَ ليسَتْ بشرطٍ للإمامةِ ابتداءً ، فبقاءً أولىٰ[1] .

وعنِ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ : أنَّ الإمامَ ينعزلُ بالفسقِ والجَوْرِ ، وكذا كلُّ قاضٍ وأميرٍ .

وأصلُ المسألةِ : أنَّ الفاسقَ ليسَ مِنْ أهلِ الولايةِ عندَ الشافعيِّ رحمَهُ اللهُ ؛ لأنَّهُ لا ينظرُ لنفسِهِ ، فكيفَ ينظرُ لغيرِهِ ؟! وعندَ أبي حنيفةَ رحمَهُ اللهُ : هو مِنْ أهلِ الولايةِ ؛ حتىٰ يصحُّ للأبِ الفاسقِ تزويجُ ابنتِهِ الصغيرةِ .

---

(١) لأن الرفع أعسرُ من الدفع ، وفيه ضعفٌ ؛ لأن عدم اشتراط العصمة لا يدلُّ علىٰ عدم اشتراط العدالة ، كيف وقد صرَّحوا بأنها شرط ؛ إذ الإمام متصرِّف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم ، والفاسق لا يؤمن أن يتصرف فيها لا علىٰ وجه الشرع ، فيضيع الحقوق ؟! « كستلي » (ص١٨٦) .

والمسطورُ في كتبِ الشافعيَّةِ : أنَّ القاضيَ ينعزلُ بالفسقِ ، بخلافِ الإمامِ[1] ، والفرقُ : أنَّ في انعزالِهِ ووجوبِ نَصْبِ غيرِهِ إثارةَ الفتنةِ ؛ لما لهُ مِنَ الشوكةِ ، بخلافِ القاضي .

وفي روايةِ « النوادرِ » عنِ العلماءِ الثلاثةِ[2] : أنَّهُ لا يجوزُ قضاءُ القاضي الفاسقِ .

وقالَ بعضُ المشايخِ : إذا قُلِّدَ الفاسقُ ابتداءً يصحُّ ، ولو قُلِّدَ وهو عَدْلٌ ينعزلُ بالفسقِ ؛ لأنَّ المُقلِّدَ اعتمدَ عدالتَهُ ، فلم يرضَ بقضائِهِ بدونِها[3] .

وفي « فتاوىٰ قاضيخانَ » : أجمعوا علىٰ أنَّهُ إذا ارتشىٰ لا ينفذُ قضاؤُهُ فيما ارتشىٰ ، وأنَّهُ إذا أخذَ القاضي القضاءَ بالرِّشوةِ لا يصيرُ قاضياً ، ولو قضىٰ لا ينفذُ قضاؤُهُ[4] .

* * *

---

(١) انظر « الوسيط » لحجة الإسلام الغزالي (٧/ ٢٩٥) ، وعبارته : (أما الفسق : فالإمام الأعظم لا ينعزل بطُرْآنه ؛ إذ فيه خطر ، ويجرُّ ذلك فساداً ، أما القاضي إذا فسق وجب على الإمام عزله ، وقطع الفقهاء المعتبرون بانعزاله) ، وانظر اختيار الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ في « روضة الطالبين » (٧/ ٦٤) ، وانظر « البداية » (ص٥٧) .

(٢) تسمَّى الروايات المشهورة عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ بـ (ظاهر الرواية) ، وغير المشهورة بـ (النوادر) ، والعلماء الثلاثة : الإمام أبو حنيفة ، وصاحباه : أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، رحمهم الله تعالىٰ .

(٣) كذا في «الهداية» للإمام المرغيناني . انظر «العناية شرح الهداية» (٧/ ٢٥٥) .

(٤) انظر « المحيط البرهاني » (٨/ ٣٦) ، و« الفتاوى الهندية » (٣/ ٣١١) .

[الكلام في العقائد المتفرقة]

جواز الصلاة خلف الفاسق والمبتدع

(**وَتَجُوزُ ٱلصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ »[1] ، ولأنَّ علماءَ الأمَّةِ كانوا يصلُّونَ خلفَ الفسقةِ وأهلِ الأهواءِ والبدعِ مِنْ غيرِ نكيرٍ ، وما نُقِلَ عن بعضِ السلفِ مِنَ المنعِ عنِ الصلاةِ خلفَ المُبتدِعِ[2] .. فمحمولٌ على الكراهةِ ؛ إذْ لا كلامَ في كراهةِ الصلاةِ خلفَ الفاسقِ والمُبتدِعِ ، **هٰذا إذا لم يُؤدِّ الفسقُ أوِ البدعةُ إلىٰ حدِّ الكفرِ**[3] ، وأمَّا إذا أدَّىٰ فلا كلامَ في عدمِ جوازِ الصلاةِ .

ثمَّ المعتزلةُ وإنْ جعلوا الفاسقَ غيرَ مؤمنٍ لٰكنَّهم يُجوِّزونَ الصلاةَ خلفَهُ ؛ لما أنَّ شرطَ الإمامةِ عندَهم عدمُ الكفرِ ، لا وجودُ الإيمانِ بمعنى التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ جميعاً .

---

(١) رواه الدارقطني في « سننه » (١٧٦٨) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ١٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) في (ب، ح) : (خلف الفاسق المبتدع) ، وقد ورد عند البخاري (١٦٦٠) أن سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما صلَّىٰ خلف الحجَّاج الثقفي ، قال الإمام الدميري في « النجم الوهاج » (٢/ ٣٦٠) : (قال الشافعي : وكفىٰ به فاسقاً) .

(٣) فيحمل أمره عليه الصلاة والسلام بالصلاة خلف كل بر وفاجر .. على الجواز ، وعبارة العلامة الكاساني في « بدائع الصنائع » (١/ ١٥٧) : (**والصحيح** : أنه إن كان هوىً يكفره لا تجوز ، وإن كان لا يكفره تجوز مع الكراهة) .

يصلى على من مات على الإيمان وإن كان فاسقاً أو مبتدعاً

(وَيُصَلَّىٰ عَلَىٰ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) إذا ماتَ على الإيمانِ ؛ للإجماعِ ، ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا تَدَعُوا ٱلصَّلاةَ عَلَىٰ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ ٱلْقِبْلَةِ »[1] .

تحريجة: لم ذكر المصنف مسائل لا علاقة لها بأصول الدين؟

فإنْ قيلَ : أمثالُ هـٰذهِ المسائلِ إنَّما هي مِنْ فروعِ الفقهِ ، فلا وجْهَ لإيرادِها في أصولِ الكلامِ ، وإنْ أرادَ أنَّ اعتقادَ حقِّيَّةِ ذلكَ واجبٌ ، وهـٰذا مِنَ الأصولِ . . فجميعُ مسائلِ الفقهِ كذلكَ !

ما ذكر ويذكر بعد هو نبذ مما يميز أهل السنة عن غيرهم

قلنا : إنَّهُ لمَّا فرغَ مِنْ مقاصدِ علمِ الكلامِ ؛ مِنْ مباحثِ الذاتِ والصفاتِ والأفعالِ والمعادِ والنبوَّةِ والإمامةِ علىٰ قانونِ أهلِ الإسلامِ وطريقِ السنةِ والجماعةِ . . حاولَ التنبيهَ علىٰ نُبَذٍ مِنَ المسائلِ التي يتميَّزُ بها أهلُ السنةِ عن غيرِهم[2] ؛ ممَّا خالفَ فيهِ المعتزلةُ أوِ الشيعةُ أوِ الفلاسفةُ أوِ الملاحدةُ أو غيرُهم مِنْ أهلِ البدعِ والأهواءِ ، سواءٌ كانَتْ تلكَ المسائلُ مِنْ فروعِ الفقهِ أو غيرِها مِنَ الجزئياتِ المُتعلِّقةِ بالعقائدِ .

(وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ ٱلصَّحَابَةِ إلا بِخَيْرٍ) لما وردَ في الأحاديثِ الصحيحةِ في مناقبِهم ووجوبِ الكفِّ عنِ الطعنِ فيهم ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « لا تَسُبُّوا أَصْحَابِي ؛ فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً . . مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلا نَصِيفَهُ »[3] .

---

(١) روى البيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٤/ ١٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ـ وقد تقدم بعضه قريباً ـ : « وصَلُّوا علىٰ كلِّ برٍّ وفاجرٍ » ، ويؤكِّد هـٰذا إجماع الأمة .

(٢) النُّبَذُ : جمع نُبْذة ؛ وهي القطعة ، والمراد التقليل .

(٣) رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » =

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « أَكْرِمُوا أَصْحَابِي ؛ فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ. . . » الحديثَ[1] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱللهَ ٱللهَ فِي أَصْحَابِي ، ٱللهَ ٱللهَ فِي أَصْحَابِي ، لا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضاً مِنْ بَعْدِي ، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ ؛ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي ، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى ٱللهَ ، وَمَنْ آذَى ٱللهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ »[2] .

ثم في مناقبِ كلٍّ مِنْ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وعليٍّ والحسنِ والحسينِ وغيرِهم مِنْ أكابرِ الصحابةِ . . أحاديثُ صحيحةٌ[3] .

حكم ساب الصحابة رضوان الله عليهم

وما وقعَ بينَهم مِنَ المُنازَعاتِ والمُحارَباتِ فلهُ محاملُ وتأويلاتٌ[4] ، **فسبُّهم والطعنُ فيهم** : إنْ كانَ ممَّا يُخالِفُ الأدلَّةَ

= (٦/ ٩٤) : (شاملٌ لمن لابس الفتن منهم وغيرهم ؛ لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأوِّلون ، فسبُّهم حرام من محرمات الفواحش ، **ومذهب الجمهور** : أن من سبَّهم يعزَّر ولا يقتل) .

(١) رواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (٩١٧٨) ، وعبد بن حميد في « مسنده » كما في « المنتخب » للكشي (٢٣) من حديث سيدنا الفاروق عمر رضي الله عنه ، وقوله : (**فإنهم خياركم**) ليس عند النسائي ، والخطاب للأمة جمعاء .

(٢) رواه الترمذي (٣٨٦٢) من حديث سيدنا عبد الله بن مغفَّل رضي الله عنهما ، وفيه أنه صلى الله عليه وسلم جعل محبتهم وبغضهم علامةً علىٰ محبته أو بغضه والعياذ بالله تعالىٰ .

(٣) وكتابُ « الرياض النضرة في مناقب العشرة » للعلامة محب الدين الطبري . . حافلٌ بها .

(٤) **والمحمل** : أنهم كانوا يطلبون الحق ، ولٰكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم ، والمخطئ في الاجتهاد غير مؤاخذ ، بل مأجور ، وهٰكذا جرت عادة السلف الصالحين بحمل أفعال الصحابة علىٰ مقاصد صحيحة . « فرهاري » (ص٦٩٧) .

القطعيَّةَ فكفرٌ ؛ كقذفِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها ، وإلا فبدعةٌ وفسقٌ .

وبالجملةِ : لم يُنقَلْ عنِ السلفِ المُجتهِدينَ والعلماءِ الصالحينَ جوازُ اللعنِ علىٰ معاويةَ وأضرابِهِ ؛ لأنَّ غايةَ أمرِهِمُ البغيُ والخروجُ على الإمامِ ، وهو لا يُوجِبُ اللعنَ[1] ، **وإنَّما اختلفوا في يزيدَ بنِ معاويةَ** ؛ حتىٰ ذكرَ في « الخلاصةِ » وغيرِهِ[2] : أنَّهُ لا ينبغي اللعنُ عليهِ ولا على الحجَّاجِ ؛ لأنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ نهىٰ عن لعنِ المُصلِّينَ ومَنْ كانَ مِنْ أهلِ القبلةِ[3] ، وما نُقِلَ مِنْ لعنِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ لبعضٍ مِنْ

خلافهم في لعن يزيد بن معاوية

---

(١) وحسبك هنا ما رواه الدينوري المالكي في « المجالسة » (١٩٦٥) ، وأبو نعيم في « الحلية » (٩/ ١١٤) عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالىٰ وقد سُئِلَ : ما تقول في أهل صفين ؟ قال : تلك دماء طهَّرَ الله يدي منها ، فلا أحبُّ أن أخضبَ لساني فيها .
قال جلَّ من قائل معلِّماً ومؤدِّباً ومربِّياً : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ﴾[الحشر : ١٠] .

(٢) انظر « خلاصة الفتاوىٰ » لطاهر بن عبد الرشيد البخاري الحنفي (٤/ ٣٩٠) ، ثم نقل عن الشيخ الإمام الزاهد قوام الدين الصفاري أنه لا بأس باللعن علىٰ يزيد .
وسبب الخلاف في يزيد دون غيره هنا : أن قوماً رأوا كفره بشيءٍ رُوِيَ عنه وصحَّ عندهم ، لا لقتله سيدنا الحسين رضي الله عنه ؛ إذ لو فرضنا قاتلاً لسيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه عمداً . . لم يقل أهل السنة بكفره ، كذا قال الإمام المتولِّي في « المغني » (ص٦٥) ، **ورأىٰ آخرون** فسقه وفجوره بأفعالٍ رويت عنه واشتهرت ، **وآخرون عمدوا جهلاً منهم** إلى القول بزهده وفضله ، وسيأتي تفصيل ذلك .

(٣) ورد هـٰذا في أخبار كثيرة عنه عليه الصلاة والسلام ؛ **منها** : ما رواه البخاري (٦١٠٥) ، ومسلم (١١٠) من حديث سيدنا ثابت بن الضحاك رضي الله =

أهلِ القبلةِ . . فلما أنَّهُ يعلمُ مِنْ أحوالِ الناسِ ما لا يعلمُهُ غيرُهُ[(١)] .

وبعضُهم أطلقَ اللعنَ عليهِ ؛ لما أنَّهُ كفرَ حينَ أمرَ بقتلِ الحسينِ رضيَ اللهُ عنهُ ، واتَّفقوا علىٰ جوازِ اللعنِ علىٰ مَنْ قتلَهُ أو أمرَ بهِ ، أو أجازَهُ ورضيَ بهِ[(٢)] .

والحقُّ : أنَّ رضاءَ يزيدَ بقتلِ الحسينِ رضيَ اللهُ عنهُ ، واستبشارَهُ بذلكَ ، وإهانتَهُ أهلَ بيتِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ . . ممَّا تواترَ معناهُ وإنْ كانَتْ تفاصيلُهُ آحاداً[(٣)] ، فنحنُ لا نتوقَّفُ في

= عنه مرفوعاً ضمن حديث : « لعْنُ المؤمنِ كقتلِهِ » .

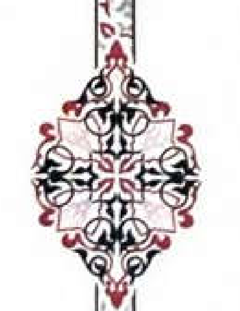
(١) فقد كان صلى الله عليه وسلم يدعو علىٰ صفوان بن أمية ، وسهيل بن عمرو ، والحارث بن هشام ، كذا عند البخاري (٤٠٧٠) ، فنزل قوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ ﴾ [آل عمران : ١٢٨] ، وآل أمر هـٰؤلاء إلى الإيمان رضي الله عنهم ، فعلمنا أنه صلى الله عليه وسلم إن لعن بعد ذلك أحداً فإنما ذلك بوحي من عند الله تعالىٰ .

(٢) أما قتل غير نبيٍّ فلا يُعدُّ كفراً إلا إن استحلَّهُ ، وأما جواز اللعن علىٰ من قتله أو أمر به . . فصحيحٌ بشرط تقييدِهِ بأن يموت بغير توبة ، وكذا القول فيمن أجازه أو رضي به ، والقول بمنع التوبة عن هـٰذه الأصناف . . جهلٌ بالشريعة .

(٣) وعبارته في « شرح المقاصد » (٢/ ٣٠٧) : (هو من الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء ؛ إذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ، ويبكي له من في الأرض والسماء ، وتنهدُّ منه الجبال وتنشق الصخور ، ويبقىٰ سوء عمله علىٰ كرِّ الشهور ومرِّ الدهور) .
وإن نُوزع في التواتر المعنوي لهـٰذه الأخبار . . فلا سبيلَ إلى النزاع في سوء أخلاقه وأفعاله ؛ حتىٰ مثَّل الحنفية بسلطان السوء المهدور الشهادة به ، كذا في « البحر الرائق » (٧/ ٩٦) ، ولهـٰذه المعاني اتَّفق أهل الجرح والتعديل على القدح في عدالته ؛ فقال الحافظ الذهبي في « ميزان الاعتدال » (٤/ ٤٤٠) : (مقدوح في عدالته ، ليس بأهل أن يُروىٰ عنه ، وقال =

شأنِهِ ، بل في إيمانِهِ ، لعنةُ اللهِ عليهِ وعلىٰ أنصارِهِ وأعوانِهِ[1] .

= أحمد بن حنبل : **لا ينبغي أن يروىٰ عنه**) ، وذكر الحافظ ابن حجر سوء أفعاله في « تهذيب التهذيب » (٤/٤٢٩) ، ثم قال : (وكان هلاكه في نصف ربيع الأول سنة أربع وستين ولم يكمل الأربعين ، وأخباره مستوفاة في « تاريخ دمشق » ، **وليس له رواية تعتمد** ، وقال يحيى بن عبد الملك بن أبي غَنيّة أحد الثقات : حدثنا نوفل بن أبي عقرب ـ ثقةٌ ـ قال : كنت عند عمر بن عبد العزيز ، فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال : أمير المؤمنين يزيد ، فقال عمر : تقول : **أمير المؤمنين يزيد ؟! وأمر به فضُربَ عشرين سوطاً**) ، وناهيك بعمر بن عبد العزيز رجلاً وَرِعاً صَيِّن الدين عفَّ اللسان ! **أما ما يذكره بعض الجهلة من كونه من أهل الزهادة** ؛ لذكره في كتاب « الزهد » للإمام أحمد . . فلا التفاتَ إليه ؛ إذ الإمام أحمد لم يذكره بين الزاهدين ، بل روىٰ عنه (٢١٤٢) قوله : (إن الدنيا جعلت قليلاً ، فما بقي منها إلا قليل من قليل) ، ثم روىٰ فيه (٧٦١) : **أنه خطب إلىٰ سيدنا أبي الدرداء رضي الله عنه فردَّه** ، وأيضاً غفل عن ذم الإمام أحمد تصريحاً له ، وإنما هـٰذا من بقية حشوية الحنابلة ؛ حيث قال الإمام ابن الجوزي في « دفع شبه التشبيه » (ص٩) : (**ثم زيَّنتم مذهبكم أيضاً بالعصبية ليزيد بن معاوية** ، وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنته) .



(١) وهـٰذا من العلامة الشارح مبني كما ذكر علىٰ تكفير يزيد ؛ حيث قال : (بل في إيمانه) ، وإليه ذهب العلامة إلكيا الهراسي من الشافعية أيضاً ، والعلامة ابن عقيل من الحنابلة ، وقال العلامة الشارح مؤكِّداً لما ذهب إليه هنا في « شرح المقاصد » (٢/٣٠٧) : (فلعنة الله علىٰ من باشر أو رضي أو سعىٰ ، ولعذاب الآخرة أشد وأبقىٰ . . .) إلىٰ أن قال : (وإلا فمن يخفىٰ عليه الجواز والاستحقاق ؟!) يعني : اللعن .

وقد ذهب جمهور أهل السنة إلى القول بفسق يزيد مع الجهل بما خُتم له ، فأحجموا عن لعنه ، وقالوا : (**الاشتغال بذكر الله أولىٰ** ، **فإن لم يكن ففي السكوت سلامة**) ، كذا قال حجة الإسلام الغزالي في « إحيائه » (٥/٤٥١) ، مع اتفاقهم أن مثله لا يُوالىٰ ، فهم يتنزَّهون عن لعنه ، مع تقبيح فعله ، **وذهب قوم** إلى التوقف ، وتفويض أمره إلى الله العالم بالخفيات ، **فلا مدح ولا ذم** ، والله سبحانه وتعالىٰ أعلم . =

(وَيُشْهَدُ بِٱلْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ ٱلْمُبَشَّرَةِ ٱلَّذِينَ بَشَّرَهُمُ ٱلنَّبِيُّ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ) حيثُ قالَ : « أَبُو بَكْرٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعُمَرُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعُثْمَانُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعَلِيٌّ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَطَلْحَةُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَٱلزُّبَيْرُ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَعَبْدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فِي ٱلْجَنَّةِ ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ ٱلْجَرَّاحِ فِي ٱلْجَنَّةِ »(١) .

وكذا يُشهَدُ بالجنَّةِ لفاطمةَ والحسنِ والحسينِ رضيَ اللهُ عنهم ؛ لما رُوِيَ في الحديثِ الصحيحِ : أنَّ فاطمةَ سيِّدةُ نساءِ أهلِ الجنَّةِ(٢) ، وأنَّ الحسنَ والحسينَ سيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ(٣) .

وسائرُ الصحابةِ لا يُذكَرونَ إلا بخيرٍ ، ويُرجَىٰ لهم أكثرُ ممَّا يُرجىٰ لغيرِهم مِنَ المؤمنينَ(٤) ، ولا يُشهَدُ بالجنَّةِ أوِ النارِ لأحدٍ

= روى الإمام أحمد في « المسند » (٥/ ٧٠) أن جرموزاً الهُجَيمي قال : قلت : يا رسول الله ؛ أوصني ، قال : « أوصيكَ ألا تكونَ لعَّاناً » ، وصيغة المبالغة هنا لمبالغة النفي كما لا يخفىٰ .

(١) رواه أبو داود (٤٦٤٩) ، والترمذي (٣٧٤٧) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨١٥٣) من حديث سيدنا سعيد بن زيد رضي الله عنه .

(٢) رواه البخاري (٢٦٢٤) ، ومسلم (٢٤٥٠) من حديث السيدة فاطمة رضي الله عنها .

(٣) رواه الترمذي (٣٧٦٨) ، والنسائي في « السنن الكبرىٰ » (٨٤٧٢) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٤) بل جاءت البشارة القطعية لكل من أنفق وقاتل في قوله تعالىٰ : ﴿ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الحديد : ١٠] ، وروى الترمذي (٣٨٥٨) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « لا تمسُّ النارُ مسلماً رآني أو رأىٰ من رآني » ، وانظر « النبراس » (ص٧٠٤) .

بعينِهِ[1] ، بل يُشهَدُ بأنَّ المؤمنينَ مِنْ أهلِ الجنَّةِ ، والكافرينَ مِنْ أهلِ النارِ .

المسح على الخفين من علامات أهل السنة

(وَيُرَى ٱلْمَسْحُ عَلَى ٱلْخُفَّيْنِ فِي ٱلسَّفَرِ وَٱلْحَضَرِ) لأنَّهُ وإنْ كانَ زيادةً على الكتابِ لـكنَّهُ بالخبرِ المشهورِ[2] .

---

(١) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٢٨) : (ليس كما قال ، بل نشهد بالجنة لغير من ذكر من الصحابة بأعيانهم ، وردت فيهم أحاديث صحيحة ؛ كعبد الله بن عمرو بن حرام وغيره ممن استشهد بأُحُد وهم سبعون ، ونزلت فيهم : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران : ١٦٩] ، وكذا أهل بئر معونة الذين يُسمَّون القرَّاء وهم أيضاً سبعون رجلاً ، وكذا جعفر بن أبي طالب ، وزيد بن حارثة ، وعبد الله بن رواحة ، وأمثالهم من الصحابة ، رضي الله عنهم وعنَّا بهم وحشرنا معهم ، منهم في الصحيح : عبد الله بن سلام ، وثابت بن قيس بن شماس ، وجعفر بن أبي طالب الطيار ـ سابقٌ ذكرُهُ ـ ، وسعد بن معاذ ، وخديجة ، وعكاشة ، وأهل بئر معونة ، وإبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ أن له مرضعاً في الجنة ، والغلام اليهودي الذي كان يخدم النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم عند موته ، فقال : « الحمدُ للهِ الذي أنقذَهُ بي مِنَ النارِ » ، وعائشة رضي الله تعالىٰ عنها ، وحارثة بن الربيع الأنصاري ، وأبو عامر الأشعري ، وأبو موسى الأشعري ، وامرأة كانت تُصرع وتكشَّف ، والرميصاء امرأة أبي طلحة ، وبلال ، وعمير بن الحمام ، وعبدٌ أسودُ) . ثم ذكر تخريج الأحاديث تفصيلاً ، ثم قال : (وأهل بدر كلهم ؛ وهم ثلاث مئة وبضعة عشر ، وأهل الحديبية الذين بايعوا تحت الشجرة ؛ وهم ألف وأربع مئة . . من أهل الجنة ، جاءت بهم الأحاديث الصحيحة ، ونصَّ عليهم العلماء ؛ منهم صاحب « المواقف » في آخر كتابه) ، والمفهوم من كلامهم : أن هـٰؤلاء المذكورين نقطعُ لهم بدخول الجنة دون أدنىٰ عقاب ، لا بمعنىٰ دخولها بعد حساب وعتاب وعقاب .

(٢) والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين . « فرهاري » (ص٧٠٤) .

وسُئِلَ عليُّ بنُ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ عنهُ عنِ المسحِ على الخفَّينِ ، فقالَ : جعلَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ مدَّتَهُ ثلاثةَ أيامٍ ولياليَهُنَّ للمسافرِ ، ويوماً وليلةً للمقيمِ[١] .

وروىٰ أبو بكرةَ عن رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : أنَّهُ رَخَّصَ للمسافرِ ثلاثةَ أيامٍ ولياليَهُنَّ ، وللمقيمِ يوماً وليلةً ؛ إذا تطهَّرَ فلَبِسَ خُفَّيْهِ . . أنْ يمسحَ عليهما[٢] .

وقالَ الحسنُ البصريُّ : (أدركتُ سبعينَ نفراً مِنَ الصحابةِ رضيَ اللهُ عنهم يرَونَ المسحَ على الخفَّينِ)[٣] .

ولهٰذا قالَ أبو حنيفةَ رحمَهُ اللهُ : (ما قلتُ بالمسحِ على الخفَّينِ حتىٰ جاءَني فيهِ مثلُ ضوءِ النهارِ)[٤] .

وقالَ الكرخيُّ : (أخافُ الكفرَ علىٰ مَنْ لا يرى المسحَ على الخفَّينِ ؛ لأنَّ الآثارَ التي جاءَتْ فيهِ في حيِّزِ التواترِ)[٥] .

---

(١) رواه مسلم (٢٧٦) .

(٢) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (١٩٢) ، والدارقطني في « سننه » (٧٨٢) ، وفي غير (هـ ، ح) : (بكر) بدل (بكرة) ، وأبو بكرة : هو سيدنا نُفيع بن الحارث رضي الله عنه .

(٣) كذا في « التمهيد » لابن عبد البر (١١/ ١٣٧) .

(٤) انظر « بدائع الصنائع » (١/ ٧) .

(٥) انظر « بدائع الصنائع » (١/ ٧) ، و« نظم المتناثر » (٣٢) ، ولم يستيقن بتواترها ، فلم يجزم بالكفر . « فرهاري » (ص٧٠٦) ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (١/ ٢٧٨) : (وقد صرَّح جمع من الحفاظ بتواتره ، وجمع بعضهم رواته ، فجاوزوا الثمانين ، منهم العشرة المبشرة) .

وبالجملةِ : مَنْ لا يرى المسحَ على الخفَّينِ فهو مِنْ أهلِ البدعةِ ؛ حتىٰ سُئِلَ أنسُ بنُ مالكٍ رضيَ اللهُ عنهُ عنِ السنةِ والجماعةِ ؛ فقالَ : (أنْ تُحِبَّ الشيخينِ ، ولا تطعُنَ في الخَتَنَينِ ، وتمسحَ على الخفَّينِ)[1] .

حل نبيذ الجرار

(وَلَا يَحْرُمُ نَبِيذُ ٱلْجَرِّ)[2] وهو أنْ يُنبَذَ تمرٌ أو زبيبٌ في الماءِ ، فيُجعلَ في إناءٍ مِنَ الخزفِ ، فيحدثَ فيهِ لَذْعٌ كما للفُقَّاعِ[3] ، فكأنَّهُ نُهِيَ عن ذلكَ في بَدْءِ الإسلامِ لمَّا كانَتِ الجرارُ أوانيَ الخمورِ ، ثم نُسِخَ ، فعدمُ تحريمِهِ مِنْ قواعدِ أهلِ السنَّةِ ، خلافاً للروافضِ .

وهٰذا بخلافِ ما إذا اشتدَّ وصارَ مُسكِراً ؛ فإنَّ القولَ بحرمةِ قليلِهِ وكثيرِهِ ممَّا ذهبَ إليهِ كثيرٌ مِنْ أهلِ السنةِ .

(وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ ٱلْأَنْبِيَاءِ) لأنَّ الأنبياءَ معصومونَ ، مأمونونَ عن خوفِ الخاتمةِ ، مُكرَمونَ بالوحْيِ ومشاهدةِ المَلَكِ[4] ، مأمورونَ بتبليغِ الأحكامِ وإرشادِ الأنامِ ، بعدَ الاتِّصافِ بكمالاتِ الأولياءِ ، فما نُقِلَ عن بعضِ الكراميَّةِ مِنْ جوازِ

---

(١) القول في « بدائع الصنائع » (٧/١) من قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ .

(٢) الجرُّ : جمع جرَّة من الخزف والمدر ، والنهْيُ عن نبيذ الجَرِّ رواه مسلم (١٩٩٧) من حديث سيدنا ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم .

(٣) الفُقَّاع : شراب يُتَّخذ من الحبوب ؛ كالحنطة والشعير والذرة .

(٤) يعني : ملك الوحي سيدنا جبريل عليه السلام ، يرونه علىٰ صورته التي هو عليها وفي غيرها ، وليس في هٰذا منعُ رؤيته عليه السلام لغير الأنبياء .

كونِ الوليِّ أفضلَ مِنَ النبيِّ . . **كفرٌ وضلالٌ**[١] .

نعم ؛ قد يقعُ تردُّدٌ في أنَّ مرتبةَ النبوَّةِ أفضلُ أم مرتبةَ الولايةِ ، بعدَ القطعِ بأنَّ النبيَّ مُتَّصِفٌ بالمرتبتينِ ، وأنَّهُ أفضلُ مِنَ الوليِّ الذي ليسَ بنبيٍّ[٢] .

(**وَلا يَصِلُ ٱلعَبْدُ**) ما دامَ عاقلاً بالغاً (**إِلَىٰ حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ ٱلأَمْرُ وَٱلنَّهْيُ**) لعمومِ الخطاباتِ الواردةِ في التكاليفِ ، وإجماعِ المُجتهِدِينَ علىٰ ذلكَ[٣] .

لا يسقط التكليف ما بقيت شروطه

وذهبَ بعضُ المُباحيِّينَ[٤] : إلىٰ أنَّ العبدَ إذا بلغَ غايةَ المحبَّةِ ، وصفا قلبُهُ ، واختارَ الإيمانَ على الكفرِ مِنْ غيرِ نفاقٍ . . سقطَ عنهُ الأمرُ والنهْيُ ، ولا يُدخِلُهُ اللهُ تعالى النارَ بارتكابِ الكبائرِ ، **وبعضُهم** : إلىٰ أنَّهُ يسقطُ عنهُ العباداتُ الظاهرةُ ، وتكونُ عبادتُهُ التفكُّرَ ، **وهٰذا كفرٌ وضلالٌ**[٥] ؛ فإنَّ أكملَ الناسِ في المحبةِ والإيمانِ همُ الأنبياءُ خصوصاً حبيبَ اللهِ تعالىٰ ، معَ أنَّ

---

(١) انظر « شرح المقاصد » (٢/ ٢٠٥) .

(٢) **وعليه** : فولاية النبي أفضل من نبوته عند من يقول بتفضيل الولاية ، وانظر « شرح المقاصد » (٢/ ٢٠٥) .

(٣) خصَّ المجتهدين ؛ إشارة إلىٰ أن المعتبر هو إجماعهم . « فرهاري » (ص٧١٠) .

(٤) جمع مُباحيٍّ ؛ منسوب إلى المباح ؛ وهم قوم أباحوا المحرمات من الخمر والزنا . « فرهاري » (ص٧١١) .

(٥) انظر « فيصل التفرقة » (ص٨٦) ، وقال : (فهٰذا ممن لا أشكُّ في وجوب قتله ، وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر ، وقتل هٰذا أفضل من قتل مئة كافر ؛ إذ ضرره في الدين أعظم ، وينفتح به باب من الإباحة لا ينسدُّ) .

التكاليفَ في حقِّهم أتمُّ وأكملُ[1] .

وأمَّا قولُهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِذَا أَحَبَّ ٱللهُ عَبْداً لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ »[2] .. فمعناهُ : أنَّهُ عصمَهُ مِنَ الذنوبِ ، فلم يلحقْهُ ضررُها .

النصوص الشرعية على ظواهرها ما لم يأت صارف

(وَٱلنُّصُوصُ) مِنَ الكتابِ والسنةِ (تُحْمَلُ عَلَىٰ ظَوَاهِرِهَا) ما لم يصرفْ عنها دليلٌ قطعيٌّ ؛ كما في الآياتِ التي تُشعِرُ ظواهرُها بالجهةِ والجسميَّةِ ونحوِ ذلكَ[3] .

تحريجة: هذه الآيات من المتشابه لا من النص

لا يُقالُ : هٰذهِ ليسَتْ مِنَ النصِّ ، بل مِنَ المُتشابِهِ .

لأنَّا نقولُ : المرادُ بالنصِّ ها هنا : ليسَ ما يُقابِلُ الظاهرَ والمُفسَّرَ والمُحكَمَ ، بل ما يعمُّ أقسامَ النظمِ علىٰ ما هو المُتعارَفُ[4] .

---

(١) وقد خوطب سيدنا عيسىٰ علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام كما حكاه المولىٰ سبحانه : ﴿ وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ [مريم : ٣١] ، وكلتاهما من العبادات الظاهرة .

(٢) رواه القشيري في « رسالته » (ص٢٩٥) ، ومن طريقه ابن النجار في « ذيل تاريخ بغداد » (١٨/ ٥٥ـ٥٦) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه .

(٣) ولهٰذا قال الإمام السنوسي في « شرح الكبرىٰ » (ص١٧٨) وهو يفنِّد قول من يدعي الأخذ بالكتاب والسنة من غير تأهُّل : (وأيضاً : فقد وقعت فيهما ظواهرُ مَنِ اعتقدها علىٰ ظاهرها .. كفر وابتدع ، ولا يُحسِنُ تأويلَها إلا الراسخُ في علوم النظر ، المرتاض في علمي اللسان والبلاغة) .

(٤) هٰذا السؤال وجوابه يستدعيان معرفة تقسيم اللفظ إلىٰ محكم ومفسر ونصٍّ وظاهر ، ومقابلاتها ، وهو مفصل في أصول الحنفية ، وحاصله : أن اللفظ إذا ظهر المراد منه : فإن لم يحتمل النسخ فمحكم ، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسَّر ، وإلا فإن سيق لأجل ذلك المراد فنصٌّ ، وإلا فظاهر ، وإذا=

(وَٱلْعُدُولُ عَنْهَا) أي : عنِ الظواهرِ (إِلَىٰ مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ ٱلْبَاطِنِ) وهمُ الملاحدةُ ، وسُمُّوا الباطنيةَ ؛ لادِّعائِهم أنَّ النصوصَ ليسَتْ علىٰ ظواهرِها بل لها معانٍ باطنةٌ لا يعرفُها إلا المُعلِّمُ[1] ، وقصدُهم بذلكَ نفْيُ الشريعةِ بالكليَّةِ .

(إِلْحَادٌ) أي : ميلٌ وعدولٌ عنِ الإسلامِ ، واتِّصالٌ والتصاقٌ (بِكُفْرٍ) لكونِهِ تكذيباً للنبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ فيما عُلِمَ مجيئُهُ بهِ بالضرورةِ .

وأمَّا ما يذهبُ إليهِ بعضُ المُحقِّقينَ[2] : مِنْ أنَّ النصوصَ علىٰ ظواهرِها ، ومعَ ذلكَ ففيها إشاراتٌ خفيَّةٌ إلىٰ دقائقَ تنكشفُ علىٰ أربابِ السلوكِ يمكنُ التطبيقُ بينَها وبينَ الظواهرِ المُرادَةِ . . فهو مِنْ كمالِ الإيمانِ ، ومحضِ العرفانِ[3] .

= خفي المراد منه : فإن خفي لعارض فخفي ، أو لنفسه وأُدرِك عقلاً فمشكل ، أو نقلاً فمجمل ، أو لم يُدرَك أصلاً فمتشابه . « زكريا الأنصاري » (ص٥٨٩) .

(١) ولهـٰذا سُمُّوا أيضاً بالتعليمية ، وقد ردَّ عليهم حجة الإسلام في كُتُب كثيرة ؛ منها : « القسطاس المستقيم » ، و« المنقذ من الضلال » ، و« المستظهري » المعروف بـ« فضائح الباطنية » .

(٢) كالإمام القشيري في كتابه « لطائف الإشارات » .

(٣) قال حجة الإسلام الغزالي في « إحياء علوم الدين » (١/ ١٨٣) عند شرحه لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيهِ كلبٌ » ، قال : (ولست أقول : المراد بلفظ البيت هو القلب ، وبالكلب هو الغضب والصفاتُ المذمومة ، ولـٰكني أقول : هو تنبيهٌ عليه ، وفرقٌ بين تغيير الظواهر إلى البواطن ، وبين التنبُّهِ للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ، ففارق الباطنية بهـٰذه الدقيقة ؛ فإن هـٰذا طريق الاعتبار ، وهو=

(وَرَدُّ ٱلنُّصُوصِ) بأنْ ينكرَ الأحكامَ التي دلَّتْ عليها النصوصُ القطعيَّةُ مِنَ الكتابِ والسنَّةِ ؛ كحشرِ الأجسادِ مثلاً . . (كُفْرٌ) لكونِهِ تكذيباً صريحاً للهِ تعالىٰ ورسولِهِ ؛ فمَنْ قذفَ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها بالزنا . . كفرَ[١] .

(وَٱسْتِحْلالُ ٱلْمَعْصِيَةِ) صغيرةً كانَتْ أو كبيرةً (كُفْرٌ) إذا ثبتَ كونُها معصيةً بدليلٍ قطعيٍّ[٢] ، وقد عُلِمَ ذلكَ فيما سبقَ[٣] .

(وَٱلِاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ[٤] ، وَٱلِاسْتِهْزَاءُ عَلَى ٱلشَّرِيعَةِ كُفْرٌ) لأنَّ ذلكَ مِنْ أماراتِ التكذيبِ .

ذكر مسائل في التكفير

وعلىٰ هـٰذهِ الأصولِ يتفرَّعُ ما ذُكِرَ في الفتاوىٰ : مِنْ أنَّهُ إذا اعتقدَ الحرامَ حلالاً[٥] : فإنْ كانَ حرمتُهُ لعينِهِ ، وقد ثبتَ بدليلٍ قطعيٍّ . . يكفرْ ، وإلا فلا ؛ بأنْ يكونَ حرمتُهُ لغيرِهِ ، أو ثبتَ بدليلٍ ظنيٍّ[٦] .

= مسلك العلماء والأبرار ؛ إذ معنى الاعتبار : أن تعبرَ مما ذُكِرَ إلىٰ غيره ، فلا تقتصرَ عليه) .

(١) لإنكاره ما عُلِمَ من الدين بالضرورة ؛ وهو آياتُ براءتها رضي الله عنها المنزلةُ في سورة (النور) ، ولذلك لا يكفَّر بقذف غيرها من أزواجه صلى الله عليه وسلم ورضي الله تعالىٰ عنهن جميعاً ، بل فعله هـٰذا من أفسق الفسق والعياذ بالله تعالىٰ .

(٢) هو الكتاب والسنة المتواترة . « فرهاري » (ص٧١٥) .

(٣) عند قوله : (والاستحلال كفر) ، وقد تقدم (ص٢٦٦) .

(٤) أي : بالمعصية ؛ فهي أقرب مذكور ، أو بالنصوص الشرعية ، فيكون ما بعدها كالتفريع والتعليل .

(٥) أو اعتقد الحلال حراماً أيضاً ، كما في « لسان الحكام » لابن الشحنة (ص٤١٥) .

(٦) فمثال الحرام لعينه : الزنا وقتل النفس بغير حق ، والحرام لغيره : كأكل =

وبعضُهم لم يُفرِّقْ بينَ الحرامِ لعينِهِ ولغيرِهِ[١] ؛ فقالَ : مَنِ استحلَّ حراماً قد عُلِمَ في دينِ النبيِّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ تحريمُهُ[٢] ؛ كنكاحِ ذوي المحارمِ ، أو شربِ الخمرِ ، أو أكلِ ميتةٍ أو دمٍ أو خنزيرٍ مِنْ غيرِ ضرورةٍ . . فكافرٌ[٣] .

وفعلُ هاذهِ الأشياءِ بدونِ الاستحلالِ فسقٌ .

ومَنِ استحلَّ شربَ النبيذِ إلىٰ سُكْرٍ . . كفرَ[٤] ، أمَّا لو قالَ لحرامٍ : (هاذا حلالٌ) لترويجِ السلعةِ ، أو بحكمِ الجهلِ . . لا يكفرُ[٥] .

ولو تمنَّىٰ ألا يكونَ الخمرُ حراماً ، أو لا يكونَ صومُ رمضانَ فرضاً ؛ لما يشقُّ عليهِ . . لا يكفرُ ، بخلافِ ما إذا تمنَّىٰ ألا يَحْرُمَ

= المغصوب والمسروق ، وما ثبت بدليل ظني : كحرمة أكل الخصية والغُدَّة ونحوهما من المذكاة عند الحنفية .

(١) هاذا هو الموافق لمذهب الشافعي ، وهو الأصوب والمناسب لما تفرَّع عنه . « ملا أحمد » (١/ ٢٠٤) .

(٢) أي : بالضرورة والقطع ، بخلاف ما لا يعرفه إلا الخواص ؛ فإنه لا يكفر مستحلُّهُ . « ملا أحمد » (١/ ٢٠٤) .

(٣) نقل العلامة المحقق ابن عابدين في « حاشيته » (٢/ ٢٩٢) عن أحد محشي « شرح العقائد » وهو ابن الغرس . . قولَه : (وهو التحقيق ، وفائدة الخلاف تظهر : في أكل مال الغير ظلماً ؛ فإنه يكفر مستحلُّهُ علىٰ أحد القولين) ، ثم قال : (وحاصله : أن شرط الكفر علىٰ القول الأول : شيئان : قطعية الدليل ، وكونه حراماً لعينه ، وعلى الثاني : يشترط الشرط الأول فقط) .

(٤) فإنه وإن كان مباحاً عند أهل السنة لـٰكن القدر المسكر منه حرام قطعاً . « فرهاري » (ص٧١٧) .

(٥) كذا في « لسان الحكام » لابن الشحنة (ص٤١٥) .

الزنا وقتلُ النفسِ بغيرِ حقٍّ ؛ فإنَّهُ يكفرُ[1] ؛ لأنَّ حرمةَ هٰذا ثابتةٌ في جميعِ الأديانِ ؛ موافقةً للحكمةِ ، ومَنْ أرادَ الخروجَ عنِ الحكمةِ . . فقد أرادَ أنْ يحكمَ اللهُ ما ليسَ بحكمةٍ ، وهٰذا جهلٌ منهُ بربِّهِ[2] .

وذكرَ الإمامُ السرخسيُّ رحمَهُ اللهُ في (كتابِ الحيضِ) : أنَّهُ لوِ استحلَّ وطْءَ امرأتِهِ الحائضِ يكفرُ[3] ، وفي « النوادرِ » عن محمدٍ رحمَهُ اللهُ : أنَّهُ لا يكفرُ ، **وهو الصحيحُ**[4] .

وفي استحلالِهِ اللواطةَ بامرأتِهِ لا يكفرُ **على الأصحِّ** .

ومَنْ وصفَ اللهَ تعالىٰ بما لا يليقُ بهِ ، أو سخرَ باسمٍ مِنْ أسمائِهِ أو بأمْرٍ مِنْ أوامرِهِ[5] ، أو أنكرَ وعدَهُ أو وعيدَهُ . . يكفرُ .

---

(١) أي : عند الحنفية ، وأما عند الشافعية : فلا يكفر ، ما لم ينوِ معه ما يقتضي الكفر . « زكريا الأنصاري » (ص٥٩٢) .

(٢) هٰذا المسلك قريب من مسلك المعتزلة في التحسين ، **ومذهبنا** : أن هٰذا لا يكفر ؛ لأنه تمنَّىٰ أمراً ممكناً ؛ لأن الله تعالىٰ قادر علىٰ تحليل ذلك ، ولا يقبح منه شيء سبحانه . « بقاعي » (ص٧٥٦) ، وأنت خبير أن الحكمة عند السادة الماتريدية مغايرة لمسلك التحسين والتقبيح العقليين .

(٣) كذا في « المبسوط » (٣/ ١٥٢) بنحوه .

(٤) كذا في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٧٣) ، وقال العلامة التمرتاشي : (وعليه المُعوَّل) ، وعلَّلَهُ العلامة الحصكفي بقوله : (لأنه حرام لغيره) ، ولما يجيء في المرتد : أنه لا يُفتىٰ بتكفير مسلم كان في كفره خلافٌ ولو رواية ضعيفة ، وانظر « حاشية ابن عابدين » (١/ ٢٩٧) .

(٥) كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلاثاً . « فرهاري » (ص٧١٨) .



وكذا لو تمنَّىٰ ألا يكونَ نبيٌّ مِنَ الأنبياءِ علىٰ قصْدِ استخفافٍ أو عداوةٍ .

وكذا لو ضحكَ علىٰ وجْهِ الرضاءِ ممَّنْ تكلَّمَ بالكفرِ .

وكذا لو جلسَ علىٰ مكانٍ مُرتفعٍ[١] ، وحولَهُ جماعةٌ يسألونَهُ مسائلَ ويضحكونَ ويضربونَهُ بالوسائدِ . . يكفرونَ جميعاً[٢] .

وكذا لو أمرَ رجلاً أنْ يكفرَ باللهِ ، أو عزمَ علىٰ أنْ يأمرَهُ . . يكفرُ .

وكذا لو أفتىٰ لامرأةٍ بالكفرِ لتبينَ مِنْ زوجِها[٣] .

وكذا لو قالَ عندَ شربِ الخمرِ أوِ الزنا : باسمِ اللهِ[٤] .

وكذا لو صلَّىٰ لغيرِ القبلةِ أو بغيرِ طهارةٍ مُتعمِّداً . . يكفرُ ، وإنْ وافقَ ذلكَ الكعبةَ[٥] .

وكذا لو أطلقَ كلمةَ الكفرِ استخفافاً لا اعتقاداً ، إلىٰ غيرِ ذلكَ مِنَ الفروعِ .

---

(١) وكذا لو لم يجلس علىٰ مكان مرتفع كما في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٧٠) .

(٢) الصواب من مذهب الشافعي : أنهم لا يكفرون . « زكريا الأنصاري » (ص٥٩٢) .

(٣) فإن أحد الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح ، وهـٰذه حيلة معروفة ؛ ولذا أفتىٰ أبو القاسم الصفار وأبو جعفر الهنداوني والإمام إسماعيل الزاهد البخاري وبعض مشايخ سمرقند رحمهم الله تعالىٰ : أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها ؛ قطعاً للاحتيال . « فرهاري » (ص٧١٩) .

(٤) لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه إلا إن انضمَّ إليها استخفاف . « ملا أحمد » (١/ ٢٠٥) ، وهو من علماء السادة الشافعية .

(٥) قال الصدر الشهيد : (وبه نأخذ) كذا في « الفتاوى الهندية » (٢/ ٢٦٨) .

(وَٱلْيَأْسُ مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ) لأنَّهُ ﴿لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف : ٨٧] .

(وَٱلْأَمْنُ مِنَ ٱللهِ تَعَالَىٰ كُفْرٌ) إذْ لا يأمنُ مكرَ اللهِ إلا القومُ الخاسرونَ[(١)] .

تحريجة : فعند المعتزلة يأس وأمن ولم نحكم بكفرهم

فإنْ قيلَ : الجزمُ بأنَّ العاصيَ يكونُ في النارِ يأسٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، وبأنَّ المُطِيعَ يكونُ في الجنةِ أمنٌ مِنَ اللهِ تعالىٰ ، فيكونُ المعتزليُّ كافراً ، مُطِيعاً كانَ أو عاصياً ؛ لأنَّهُ إمَّا آمِنٌ أو يائسٌ ، ومِنْ قواعدِ أهلِ السنةِ ألا يُكفَّرَ أحدٌ مِنْ أهلِ القبلةِ[(٢)] .

قلنا : هٰذا ليسَ بيائسٍ ولا آمِنٍ ؛ لأنَّهُ علىٰ تقديرِ العصيانِ لا ييئسُ أنْ يُوفِّقَهُ اللهُ تعالىٰ للتوبةِ والعملِ الصالحِ ، وعلىٰ تقديرِ الطاعةِ لا يأمنُ أنْ يخذلَهُ فيكتسبَ المعاصيَ .

وبهٰذا يظهرُ الجوابُ عمَّا قيلَ : إنَّ المعتزليَّ إذا ارتكبَ كبيرةً لزمَ أنْ يصيرَ كافراً ؛ ليأسِهِ مِنْ رحمةِ اللهِ تعالىٰ ، ولاعتقادِهِ أنَّهُ ليسَ بمؤمنٍ ؛ وذلكَ لأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ اعتقادَ استحقاقِهِ النارَ يستلزمُ اليأسَ ، وأنَّ اعتقادَ عدمِ إيمانِهِ المُفسَّرِ بمجموعِ التصديقِ والإقرارِ والأعمالِ ؛ بناءً على انتفاءِ الأعمالِ . . يُوجِبُ الكفرَ[(٣)] .

---

(١) اقتباس من قوله سبحانه : ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف : ٩٩] .

(٢) قال العلامة الكفوي في « الكليات » (ص٢١٠) : (أهل القبلة : من صدَّق بضروريات الدين كلِّها عند التفصيل) ، فليس المراد هنا ظاهر العبارة اللغوي .

(٣) كذا العبارة في النسخ المعتمدة، ولٰكن في (ب، ج، د ، ح) منها زِيدَ بين =

هٰذا ؛ والجمعُ بينَ قولِهم : (لا يُكفَّرُ أحدٌ مِنْ أهلِ القبلةِ) ، وقولِهم : (يُكفَّرُ مَنْ قالَ بخلْقِ القرآنِ ، أوِ استحالةِ الرؤيةِ ، أو سبِّ الشيخينِ أو لعنِهما) ، وأمثالِ ذلكَ . . مُشكِلٌ[1] .

الكلام في الكهانة والتنجيم

(وَتَصْدِيقُ ٱلْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ ٱلْغَيْبِ كُفْرٌ) لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَنْ أَتَىٰ كَاهِناً فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ . . فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ ٱللهُ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ »[2] .

والكاهنُ : هو الذي يُخبِرُ عنِ الكوائنِ في مستقبلِ الزمانِ ؛ ويدَّعي معرفةَ الأسرارِ ومطالعةَ علمِ الغيبِ ، وكانَ في العربِ كَهَنَةٌ يدَّعونَ معرفةَ الأمورِ ؛ فمنهم مَنْ كانَ يزعمُ أنَّ لهُ رَئِيّاً مِنَ الجنِّ وتابعةً تُلقِي إليهِ الأخبارَ[3] ، ومنهم مَنْ كانَ يدَّعي

= السطور كلمة (أن) لتصير العبارة : (علىٰ أن انتفاء . . .) ، والمثبت الصواب ، وقوله : (يوجب الكفر) هو خبر (أن) في قوله : (وأن اعتقادَ عدم . . .) ، وقوله : (بناءً) قال في « النكت والفوائد » (ص٧٥٧) : (هو متعلق باعتقاد عدم الإيمان ؛ أي : اعتقاد ذلك ـ لأجل البناء على انتفاء الأعمال التي هي جزء من الإيمان ـ لا نسلم أنه يوجب الكفر) .

(١) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٥٧) : (قال شيخنا ـ يعني : الحافظ ابن حجر ـ : كان الشيخ علاء الدين البخاري الحنفي يعتذر عن مشايخهم ؛ بأن إطلاقهم كلمات الكفر في هٰذه المواضع ليس علىٰ بابه ، بل المراد منه التغليظ إرادة التنفير) ، والعمدة في كتب السادة الحنفية : عدم التكفير في هٰذه المسائل الثلاث ، وقد ذكرها العلامة العضد شيخ الشارح في « المواقف » (ص٣٩٢) ، ثم ذكر الردَّ علىٰ من كفَّر فرق الأهواء .

(٢) رواه أبو داود (٣٩٠٤) ، والبيهقي في « السنن الكبرىٰ » (٨/ ١٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) الرَّئِيُّ : هو بوزان غني ، ويجوز كسر الراء ؛ وهو الجني يتعرَّض للرجل =

أنَّهُ يستدركُ الأمورَ بفَهْمٍ أُعطِيَهُ .

والمُنجِّمُ إذا ادَّعى العلمَ بالحوادثِ الآتيةِ فهو مثلُ الكاهنِ[(١)] .

وبالجملةِ : العلمُ بالغيبِ أمرٌ تفرَّدَ بهِ اللهُ سبحانَهُ وتعالىٰ ، لا سبيلَ إليهِ للعبادِ إلا بإعلامٍ منهُ وإلهامٍ بطريقِ المعجزةِ أوِ الكرامةِ ، أو إرشادٍ إلى الاستدلالِ بالأماراتِ فيما يُمكِنُ ذلكَ فيهِ ؛ ولهٰذا ذُكِرَ في الفتاوىٰ : أنَّ قولَ القائلِ عندَ رؤيةِ هالةِ القمرِ : (يكونُ مطرٌ) ، مدَّعِياً علمَ الغيبِ لا بعلامةٍ . . كفرٌ[(٢)] .

(وَٱلْمَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ) إنْ أُرِيدَ بالشيءِ الثابتُ المُتحقِّقُ علىٰ ما ذهبَ إليهِ المُحقِّقونَ مِنْ أنَّ الشيئيَّةَ تُساوي الوجودَ والثبوتَ[(٣)] ، والعدمَ يُرادِفُ النفْيَ . . فهٰذا حكمٌ ضروريٌّ ، لم

= يريد كهانةً أو طباً ، والتابعة : الجِنِّيَّةُ تتبع الرجل حيثما ذهب .

(١) فيكون كافراً ، وكذلك يكون مصدقه كافراً ، أما إذا زعم أنه يستدلُّ بعلامات فلكية على سبيل الظن ؛ كاستدلال الطبيب بالنبض علىٰ حال المريض . . فلا يكفر . « فرهاري » (ص٧٢٤) .

(٢) انظر « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » (٥/ ١٣٠) .

(٣) وعبارة العلامة الشارح في « شرح المقاصد » (١/ ٨١) : (والشيئية تساوقُ الوجودَ ، فالثابتُ في الذهن أو الخارج موجودٌ فيه ، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي . . فكذا بين الموجود والمعدوم ، والمنازع مكابرٌ ، وجعلُ الوجود أخصَّ من الثبوت ، والعدمِ من النفي ، وجعْلُ الموجودِ ذاتاً لها الوجود ، والمعدومِ ذاتاً لها العدم ؛ لتكون الصفة واسطةً . . اصطلاحٌ لا مشاحَّةَ فيه) ، وفي (ح) : (تساوق) بدل (تساوي) .

يُنازِعْ فيهِ إلا المعتزلةُ القائلونَ بأنَّ المعدومَ المُمكِنَ ثابتٌ في الخارجِ[1] .

وإنْ أُريدَ أنَّ المعدومَ لا يُسمَّىٰ شيئاً . . فهو بحثٌ لغويٌّ مبنيٌّ علىٰ تفسيرِ الشيءِ : أنَّهُ الموجودُ ، أوِ المعلومُ ، أو ما يصحُّ أنْ يُعلَمَ أو يُخبَرَ عنهُ[2] ، **فالمرجعُ** إلى النقلِ ، وتتبُّعِ مواردِ الاستعمالِ[3] .

الدعاء والصدقة تنفع الأموات بعد الموت

(**وَفِي دُعَاءِ ٱلْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ، وَصَدَقَتِهِمْ**) أي : صدقةِ الأحياءِ (**عَنْهُمْ**) أي : عنِ الأمواتِ . . (**نَفْعٌ لَهُمْ**) أي : للأمواتِ ، خلافاً للمعتزلةِ ؛ تمسُّكاً بأنَّ القضاءَ لا يتبدَّلُ ، وكلُّ نفسٍ مرهونةٌ بما كسبَتْ ، والمرءُ مَجْزيٌّ بعملِهِ ، لا بعملِ غيرِهِ[4] .

---

(١) **عُلِمَ من التعليقة السابقة** الفرق بين الثبوت والوجود عند المعتزلة ، **ومن عبارة الشارح** أنهما بمعنىً ، وقد جعل العلامة العضد في « المواقف » (ص٥٣) هـٰذه المسألة من أمهات المسائل .

(٢) **فالأول** قول أهل السنة ، **والثاني** قول الجاحظ ومعتزلة البصرة ، ويلزمهم المستحيل ، **والثالث** قول الزمخشري ، وانظر « المواقف » (ص٥٦) ، و« حاشية الكستلي » (ص١٩٢) .

(٣) قال تعالىٰ : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم : ٦٧] أي : موجوداً ، وقال سبحانه : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [الإسراء : ٤٤] ولا تسبيح للمعدوم ، وقال سبحانه : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص : ٨٨] والمعدوم لا يتصف بالهلاك ، **واستعماله في غير الموجود مجازٌ عند العرب** .

(٤) **متمسكين بقوله تعالىٰ** : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق : ٢٩] ، **وقوله تعالىٰ** : ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر : ٣٨] ، **وقوله سبحانه** : ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [غافر : ١٧] ، **وقوله جلَّ وعزَّ** : ﴿ وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ﴾ [لقمان : ٣٣] ، =

ولنا : ما وردَ في الأحاديثِ الصحاحِ مِنَ الدعاءِ للأمواتِ[1] ، خصوصاً في صلاةِ الجنازةِ[2] ، وقد توارثَـهُ السلفُ ، فلو لم يكنْ للأمواتِ نفعٌ فيهِ . . لَمَا كانَ لهُ معنىً .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « مَا مِنْ مَيْتٍ يُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِئَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ . . إِلا شُفِّعُوا فِيهِ »[3] .

وعن سعدِ بنِ عبادةَ أنَّهُ قالَ : يا رسولَ اللهِ ؛ إنَّ أمَّ سعدٍ ماتَتْ ، فأيُّ الصدقةِ أفضلُ ؟ قالَ : « ٱلْمَاءُ » ، فحفرَ بئراً وقالَ : هـٰذهِ لأمِّ سعدٍ[4] .

وقالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱلدُّعَاءُ يَرُدُّ ٱلْبَلاءَ »[5] ،

= وعموم قوله سبحانه : ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم : ٣٩] ، وهي آيات مخصوصة ومقيدة بالكتاب والسنة .

(١) روىٰ مسلم (٩٧٤) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها من دعائه عليه الصلاة والسلام : « اللهمَّ ؛ اغفرْ لأهلِ بقيعِ الغرقدِ » ، وما أكثر هـٰذه الأحاديث الدالة علىٰ هـٰذا المعنىٰ !

(٢) رواه مسلم (٩٦٣) من حديث سيدنا عوف بن مالك رضي الله عنه .

(٣) رواه مسلم (٩٤٧) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها .

(٤) رواه أبو داود (١٦٨١) .

(٥) رواه أبو الشيخ في « الثواب » من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، كذا في « فيض القدير » (٣/ ٥٤٣) ، قال الحافظ المناوي فيه : (إذ لولا إرادة الله تعالىٰ ردَّ ذلك البلاء المدعوِّ برفعه . . لَمَا فتحَ له باب الدعاء) ، ورواه الطبراني في « الدعاء » من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه بلفظ : « ادعُوا ؛ فإنَّ الدعاءَ يردُّ القضاءَ » ، وروى الحاكم في « المستدرك » (١/ ٤٩١) من حديث الصديقة عائشة رضي الله عنها مرفوعاً : « لا يُغنِي حذرٌ مِنْ قدرٍ ، والدُّعاءُ ينفعُ ممَّا نزلَ وممَّا لم ينزلْ ، وإنَّ البلاءَ لَينزلُ فيتلقَّاهُ الدعاءُ ، فيعتلجانِ إلىٰ يومِ القيامةِ » .

و« ٱلصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضبَ ٱلرَّبِّ »[1] .

وقالَ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ : « إِنَّ ٱلْعَالِمَ وَٱلْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّا عَلَىٰ قَرْيَةٍ فَإِنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ يَرْفَعُ ٱلْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ ٱلْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ يَوْماً »[2] .

والأحاديثُ والآثارُ في هٰذا البابِ أكثرُ مِنْ أنْ تُحصىٰ[3] .

الدعاء يجاب وتقضى به الحوائج

(وَٱللهُ تَعَالَىٰ يُجِيبُ ٱلدَّعَوَاتِ ، وَيَقْضِي ٱلْحَاجَاتِ) لقولِهِ تعالى : ﴿ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر : ٦٠] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ »[4] .

ولقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنَّ رَبَّكُمْ حَيِيٌّ كَرِيمٌ ، يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْراً »[5] .

---

(١) ظاهر سياق المصنف : أن هٰذا الأثر قطعة من الحديث السابق ، وهو خبر برأسه ، رواه الترمذي (٦٦٤) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، وحسَّنه .

(٢) قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٦٨) : (ليس له أصل ، ومما يستدل به علىٰ وضع الحديث مع عدم وجدانه : ركاكة المعنىٰ ؛ فإنه كان يلزم عليه لو كان صحيحاً أن النبي إذا مرَّ علىٰ مقبرة ارتفع عنها العذاب أبداً) ، وقال العلامة العجلوني في « كشف الخفاء » (٦٧٢) ، (قال السيوطي : لا أصل له) .

(٣) قال العلامة الكتاني في « نظم المتناثر » (٢٠٢) : (ذكر في « المواهب اللدنية » أنه تواترت الأخبار بها عنه صلى الله عليه وسلم) .

(٤) رواه مسلم (٢٧٣٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) رواه أبو داود (١٤٨٨) ، والترمذي (٣٥٥٦) ، وابن ماجه (٣٨٦٥) من حديث سيدنا سلمان الفارسي رضي الله عنه .

واعلمْ : أنَّ العمدةَ في ذلكَ : صِدْقُ النيَّةِ ، وخلوصُ الطويَّةِ ، وحضورُ القلبِ ؛ لقولِهِ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ٱدْعُوا ٱللهَ وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِٱلإِجَابَةِ ، وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللهَ تَعَالَىٰ لا يَسْتَجِيبُ ٱلدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لاهٍ »[1] .

هل يستجاب دعاء الكافر؟

واختلفَ المشايخُ في أنَّهُ : هل يجوزُ أنْ يُقالَ : يُستجابُ دعاءُ الكافرِ ؟

فمنعَهُ الجمهورُ ؛ لقولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَمَا دُعَـٰٓؤُا۟ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ ﴾ [غافر : ٥٠] ، ولأنَّهُ لا يدعو اللهَ تعالىٰ ؛ لأنَّهُ لا يعرفُهُ ؛ لأنَّهُ وإنْ أقرَّ بهِ فلمَّا وصفَهُ بما لا يليقُ بهِ فقد نقضَ إقرارَهُ[2] .

وما رُوِيَ في الحديثِ : أنَّ دعوةَ المظلومِ وإنْ كانَ كافراً مُستجابةٌ[3] .. فمحمولٌ علىٰ كفرانِ النعمةِ .

وجوَّزَهُ بعضُهم : لقولِهِ تعالىٰ حكايةً عن إبليسَ : ﴿ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [الحجر : ٣٦] ، فقالَ اللهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴾ [الأعراف : ١٥] ، وهـٰذهِ إجابةٌ ، وإليهِ ذهبَ أبو القاسمِ

---

(١) رواه الترمذي (٣٤٧٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) قد يقال : الكافر قد تمرُّ به ساعة يسأل الله تعالىٰ على الحقيقة ؛ فقد قال سبحانه نصّاً : ﴿ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴾ [الأنعام : ٤١] ، فيجيبه المولىٰ لا من باب الاستحقاق ، بل لسعة الرحمة ، أو للاستدراج ونحو ذلك .

(٣) رواه أحمد في « المسند » (٣/ ١٥٣) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه ، ولفظه : « اتقوا دعوةَ المظلومِ وإنْ كانَ كافراً ؛ فإنهُ ليسَ دونَها حجابٌ » .

الحكيمُ وأبو النصرِ الدَّبُوسِيُّ[١] ، قالَ الصدرُ الشهيدُ : (وبهِ يُفتىٰ)[٢] .

ذكر بعض أشراط السّاعة

(وَمَا أَخْبَرَ بِهِ ٱلنَّبِيُّ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَشْرَاطِ ٱلسَّاعَةِ) أي : علاماتِها ؛ (مِنْ خُرُوجِ ٱلدَّجَّالِ ، وَدَابَّةِ ٱلأَرْضِ ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ ، وَنُزُولِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلامُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ ، وَطُلُوعِ ٱلشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا . . فَهُوَ حَقٌّ) لأنَّها أمورٌ مُمكِنةٌ أخبرَ بها الصادقُ[٣] .

قالَ حذيفةُ بنُ أَسِيدٍ الغِفاريُّ : اطَّلعَ رسولُ اللهِ علينا ونحنُ نتذاكرُ ، فقالَ : « مَا تَذْكُرُونَ ؟ » ، قلنا : نذكرُ الساعةَ ، قالَ : « إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّىٰ تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ » ، فذكرَ الدجَّالَ ، والدخانَ ، والدابَّةَ ، وطلوعَ الشمسِ مِنْ مغربِها ، ونزولَ عيسى بنِ مريمَ ، ويأجوجَ ومأجوجَ ، وثلاثةَ خُسوفٍ : خسفٍ بالمشرقِ ، وخسفٍ بالمغربِ ، وخسفٍ بجزيرةِ العربِ ، وآخِرُ

---

(١) أبو القاسم الحكيم : هو العارف بالله تعالىٰ إسحاق بن محمد بن إبراهيم بن زيد الحكيم السمرقندي ، قاضي سمرقند وواعظها وزاهدها ، لُقِّب بالحكيم ؛ لكثرة حِكَمه ووعظه ، وانظر « الأنساب » للسمعاني (٤/ ٢٠٧) ، قال في « النبراس » (ص٧٣٩) : (وكان شريك الشيخ علم الهدىٰ أبي منصور الماتريدي في العلم ، واصطحبا إلىٰ أن فرَّق بينهما الموت ، وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنتين وثلاث مئة بسمرقند) ، والدبوسيُّ : نسبة إلىٰ دَبُوسية ـ بتخفيف الباء ـ من صغد سمرقند ، وانظر « الأنساب » للسمعاني (٥/ ٣٠٥) .

(٢) انظر « المحيط البرهاني » (٥/ ٣١٣) ، وهـٰذا القول هو مقتضىٰ قول السادة الشافعية كما في « حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري » (ص٦٠١) ، حيث قال : (لأن فضل الله واسع ، يعمُّ البَرَّ والفاجر) .

(٣) تقدم ذكر هـٰذه القاعدة (ص٢٤٥) .

ذلكَ نارٌ تخرجُ مِنَ اليمنِ تطردُ الناسَ إلىٰ محشرِهم[١] .

والأحاديثُ الصحاحُ في هـٰذهِ الأشراطِ كثيرةٌ جدّاً ، وقد رُوِيَ أحاديثُ وآثارٌ في تفاصيلِها وكيفيّاتِها ، فلتُطلَبْ مِنْ كتبِ التفسيرِ والسيرِ والتواريخِ .

المجتهد في الفرعيات يخطئ ويصيب

(**وَٱلْمُجْتَهِدُ**) في العقليّاتِ والشرعيّاتِ[٢] ، الأصليّةِ والفرعيّةِ[٣] . . (**قَدْ يُخْطِئُ ، وَقَدْ يُصِيبُ**) ، **وذهبَ بعضُ الأشاعرةِ والمعتزلةِ** إلىٰ أنَّ كلَّ مُجتهِدٍ في المسائلِ الشرعيّةِ الفرعيّةِ التي لا قاطعَ فيها . . مُصِيبٌ[٤] .

وهـٰذا الاختلافُ مبنيٌّ على اختلافِهم في أنَّ للهِ تعالىٰ في كلِّ حادثةٍ حُكْماً مُعيّناً ، أم حُكْمُهُ في المسائلِ الاجتهاديّةِ ما أدّىٰ إليهِ رأيُ المُجتهِدِ ؟

وتحقيقُ هـٰذا المقامِ : أنَّ المسألةَ الاجتهاديّةَ : إمّا ألا يكونَ للهِ

---

(١) رواه مسلم (٢٩٠١) .
(٢) هي الأمور التي لا يستقلُّ العقل بإثباتها . « فرهاري » (ص٧٤٤) .
(٣) **الأصلية** ؛ أي : العقائد وأصول الفقه ؛ كعذاب القبر ، وكون الأمر للوجوب ، **والفرعية** ؛ أي : مسائل فروع الفقه ؛ كانتقاض الوضوء بالدم . « فرهاري » (ص٧٤٤) ، وعند شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في « حاشيته » (ص٦٠٣) إرجاع الأصلية للعقليات ، والفرعية للشرعيات ، وهي كذلك عند العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨١) .
(٤) انظر « التلخيص في أصول الفقه » لإمام الحرمين (٣/ ٣٣٤) ، و« المعتمد » لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/ ٣٧٠) ، ففي المسألة تفصيل واختلاف عند كل من السادة الأشاعرة والمعتزلة ، بل حُكي ذلك أيضاً عن بعض الماتريدية .

تعالىٰ فيها حكمٌ مُعيَّنٌ قبلَ اجتهادِ المُجتهِدِ ، أو يكونَ ، **وحينَئذٍ** : إمَّا ألا يكونَ مِنَ اللهِ تعالىٰ عليهِ دليلٌ ، أو يكونَ ، **وذلكَ الدليلُ** : إمَّا قطعيٌّ ، أو ظنيٌّ ، **فذهبَ إلىٰ كلِّ احتمالٍ جماعةٌ** .

والمُختارُ : أنَّ الحكمَ مُعيَّنٌ[١] ، وعليهِ دليلٌ ظنيٌّ[٢] ؛ إنْ وجدَهُ المُجتهِدُ أصابَ ، وإنْ فقدَهُ أخطأَ ، **والمُجتهِدُ غيرُ مُكلَّفٍ بإصابتِهِ** ؛ لغموضِهِ وخفائِهِ ، فلذلكَ كانَ المُخطِئُ معذوراً[٣] ، بل مأجوراً .

فلا خلافَ علىٰ هـٰذا المذهبِ في أنَّ المُخطِئَ ليسَ بآثمٍ ، **وإنَّما الخلافُ في أنَّهُ مُخطِئٌ ابتداءً وانتهاءً** ؛ أي : بالنظرِ إلى الدليلِ والحكمِ جميعاً ، وإليهِ ذهبَ بعضُ المشايخِ رحمَهُمُ اللهُ ، وهو مُختارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمَهُ اللهُ ، **أوِ انتهاءً فقطْ** ؛ أي : بالنظرِ إلى الحكمِ ؛ حيثُ أخطأَ فيهِ وإنْ أصابَ في الدليلِ ؛ حيثُ أقامَهُ علىٰ وجهِهِ مُستجمِعاً لشرائطِهِ وأركانِهِ[٤] ، فأتىٰ بما كُلِّفَ بهِ مِنَ الاعتبارِ[٥] ، وليسَ عليهِ في الاجتهاديَّاتِ إقامةُ الحجَّةِ

---

(١) في هامش (د) : (أي : واحد غير متعدِّد) ، قال العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨١) : (هـٰذا هو المذهب الصحيح الذي ينبغي أن يُعتقَد) .

(٢) عبارةٌ فيها مسامحة ؛ فإن الدليل لا ينحصر في الظني ، بل قد يكون قطعياً ، ولـٰكن الأكثر الظنيُّ . « بقاعي » (ص٧٨٢) .

(٣) هـٰذا إذا لم يكن الصواب واضحاً ، وإن وضح فهو معاتب بترك المبالغة في السعي . « فرهاري » (ص٧٤٦) .

(٤) **أركانه هنا** : المقدمات المنتجةُ ، **وشرائطه** : كنحو إيجاب الصغرىٰ وكلية الكبرىٰ في الشكل الأول من القياس الاقتراني .

(٥) في قوله سبحانه : ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ [الحشر : ٢] .

القطعيَّةِ التي مدلولُها حقٌّ ألبتةَ .

أوجه الدلالة على أن المجتهد يخطئ ويصيب

والدليلُ علىٰ أنَّ المُجتهِدَ قد يُخطِئُ وجوهٌ :

الأوَّلُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [الأنبياء : ٧٩][1] : والضميرُ للحكومةِ والفُتْيا ، ولو كانَ كلٌّ مِنَ الاجتهادينِ صواباً لَمَا كانَ لتخصيصِ سليمانَ عليهِ السلامُ بالذكرِ جهةٌ ؛ لأنَّ كلاً منهما قد أصابَ الحكمَ حينئذٍ وفهمَهُ .

الثاني : الأحاديثُ والآثارُ الدالَّـةُ علىٰ ترديدِ الاجتهادِ بينَ الصوابِ والخطأِ ؛ بحيثُ صارَتْ مُتواتِرةَ المعنىٰ : قالَ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ ، وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ »[2] .

وفي حديثٍ آخرَ جعلَ للمُصِيبِ أجرينِ ، وللمُخطِئِ أجراً واحداً[3] .

وعنِ ابنِ مسعودٍ رضيَ اللهُ عنهُ : (إنْ أصبْتُ فمِنَ ٱللهِ ، وإلا فمِنِّي ومِنَ ٱلشَّيطانِ)[4] .

---

(١) أصحابنا لا يستدلُّون بهٰذه الآية تأدُّباً . « بقاعي » (ص٧٨٢) ، ولاحتمال أن يكون كلا الحكمين صواباً ، وحكمُ سيدنا سليمان علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام . . أصوبُ .

(٢) رواه أحمد في « المسند » (٤/ ٢٠٥) من حديث سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري (٧٣٥٢) ، ومسلم (١٧١٦) من حديث سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ : « إذا حكمَ الحاكمُ فاجتهدَ ثم أصابَ . . فلهُ أجرانِ ، وإذا حكمَ فاجتهدَ ثم أخطأَ . . فلهُ أجرٌ » .

(٤) رواه أبو داود (٢١١٦) ، والترمذي (١١٤٥) ، والنسائي (٦/ ١٢١) .

وقدِ اشتَهرَ تخطئةُ الصحابةِ بعضَهم بعضاً في الاجتهادياتِ[1] .

الثالثُ : أنَّ القياسَ مُظهِرٌ لا مُثبِتٌ[2] : فالثابتُ بالقياسِ ثابتٌ بالنصِّ معنىً ، وقد أجمعوا علىٰ أنَّ الحقَّ فيما ثبتَ بالنصِّ واحدٌ لا غيرُ[3] .

الرابعُ : أنَّهُ لا تفرقةَ في العموماتِ الواردةِ في شريعةِ نبيِّنا صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ بينَ الأشخاصِ : فلو كانَ كلُّ مُجتهِدٍ مُصيباً لزمَ اتِّصافُ الفعلِ الواحدِ بالمُتنافيينِ ؛ مِنَ الحظْرِ والإباحةِ ، أوِ الصحَّةِ والفسادِ ، أوِ الوجوبِ وعدمِهِ .

وتمامُ تحقيقِ هٰذهِ الأدلَّةِ ، والجوابُ عن تمسُّكاتِ المُخالِفينَ . . يُطلَبُ مِنْ كتابِنا « التلويحِ في شرحِ التنقيحِ »[4] .

* * *

(١) كخلافهم في عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها ، ومسائل الجد والإخوة .

(٢) ولتحقيق هٰذه المسألة ألَّفَ حجة الإسلام الغزالي كتابه «أساس القياس» ، وأيضاً « شفاء الغليل » .

(٣) فكذا الحقُّ فيما ثبت بالقياس واحدٌ . « فرهاري » (ص٧٥٠) ، وجعل العلامة البقاعي في « النكت والفوائد » (ص٧٨٥) في كلام الشارح مغالطة .

(٤) **قيل** : هو شرح لـ « التوضيح » ، لا لـ « التنقيح » ، **والجواب** : أنه شرح لهما معاً كما يظهر للناظر فيه . « فرهاري » (ص٧٥١) ، وانظر « التلويح » (٢/٢٣٩) .



الكلام في التفضيل

رسل الملائكة أفضل من عامة البشر

(وَرُسُلُ ٱلْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ ٱلْمَلَائِكَةِ ، وَرُسُلُ ٱلْمَلَائِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْبَشَرِ ، وَعَامَّةُ ٱلْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ ٱلْمَلَائِكَةِ) أمَّا تفضيلُ رُسُلِ الملائكةِ علىٰ عامَّةِ البشرِ . . فبالإجماعِ ، بل بالضرورةِ[1] .

رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ، وعامتهم أفضل من عامة الملائكة

وأمَّا تفضيلُ رُسُلِ البشرِ علىٰ رُسُلِ الملائكةِ ، وعامَّةِ البشرِ علىٰ عامَّةِ الملائكةِ . . فلوجوهٍ :

الأوَّلُ : أنَّ اللهَ تعالىٰ أمرَ الملائكةَ بالسجودِ لآدمَ عليهِ السلامُ علىٰ وجهِ التعظيمِ والتكريمِ ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ حكايةً عن إبليسَ : ﴿ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ [الإسراء : ٦٢] ، و﴿ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف : ١٢] ، ومقتضى الحكمةِ : الأمرُ للأدنىٰ بالسجودِ للأعلىٰ ، دونَ العكسِ[2] .

---

(١) أي : الضرورة الشرعية ؛ وذلك أنه تواتر تفضيلهم ، فقطع به لشهرة أدلَّته ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٦] . « بقاعي » (ص٧٨٩) .

(٢) فيه نظر ؛ لأنه قول بالقبح العقلي ، والأشعري لا يقول به ، بل مذهبه أنه لا يقبح من الله شيء ، والجواب : أن الدليل إلزامي على المعتزلة والفلاسفة ، أو مبني علىٰ مذهب الماتريدية ؛ من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحُهُ العقل . « فرهاري » (ص٧٥٣) ، وقد تبع العلامة الشارح شيخَهُ العضد في « المواقف » (ص٣٦٧) .

الثاني : أنَّ كلَّ واحدٍ مِنْ أهلِ اللسانِ يفهمُ مِنْ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا . . . ﴾ [البقرة : ٣١] الآيةَ : أنَّ القصدَ منهُ إلىٰ تفضيلِ آدمَ على الملائكةِ ، وبيانِ زيادةِ علمِهِ ، واستحقاقِهِ التعظيمَ والتكريمَ .

الثالثُ : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران : ٣٣] ، والملائكةُ مِنْ جملةِ العالَمِ ، وقد خُصَّ مِنْ ذلكَ بالإجماعِ عدمُ تفضيلِ عامَّةِ البشرِ علىٰ رُسُلِ الملائكةِ ، فبقيَ معمولاً بِهِ فيما عدا ذلكَ .

الظن في مثل هذه المسألة كاف في الاعتقادات

ولا خفاءَ في أنَّ هٰذهِ المسألةَ ظنيَّةٌ ، يُكتفىٰ فيها بالأدلَّةِ الظنيَّةِ .

الرابعُ : أنَّ الإنسانَ يُحصِّلُ الفضائلَ والكمالاتِ العلميَّةَ والعمليَّةَ معَ وجودِ العوائقِ والموانعِ ؛ مِنَ الشهوةِ ، والغضبِ ، وسنوحِ الحاجاتِ الضروريَّةِ الشاغلةِ عنِ اكتسابِ الكمالاتِ ، ولا شكَّ أنَّ العبادةَ وكسبَ الكمالِ معَ الشواغلِ والصوارفِ . . أشقُّ وأدخلُ في الإخلاصِ ، فيكونُ أفضلَ[1] .

أدلة المخالفين القائلين بتفضيل الملائكة

وذهبَتِ المعتزلةُ والفلاسفةُ وبعضُ الأشاعرةِ إلىٰ تفضيلِ الملائكةِ ، وتمسَّكوا بوجوهٍ :

الأولُ : أنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُجرَّدةٌ ، كاملةٌ بالفعلِ ، مُبرَّأةٌ عن مبادئِ الشرورِ والآفاتِ ؛ كالشهوةِ والغضبِ ، وعن ظلماتِ الهَيُولىٰ والصورةِ ، قويَّةٌ على الأفعالِ العجيبةِ ، عالمةٌ

---

(١) وهٰذا الدليل إلزامي ؛ لابتنائه على الحسن والقبح العقليين . « فرهاري » (ص٧٥٦) .

بالكوائنِ ماضيها وآتيها مِنْ غيرِ غلطٍ .

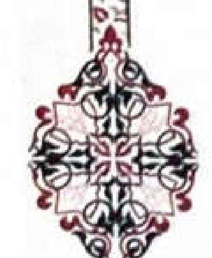
والجوابُ: أنَّ مبنىٰ ذلكَ على الأصولِ الفلسفيَّةِ دونَ الإسلاميَّةِ[1] .

الثاني : أنَّ الأنبياءَ ـ معَ كونِهم أفضلَ البشرِ ـ يتعلَّمونَ ويستفيدونَ منهم ؛ بدليلِ قولِهِ تعالىٰ : ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم : ٥] ، وقولِهِ تعالىٰ : ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء : ١٩٣] ، ولا شكَّ أنَّ المُعلِّمَ أفضلُ مِنَ المُتعلِّمِ .

والجوابُ : أنَّ التعليمَ مِنَ اللهِ ، والملائكةَ إنَّما هُمُ المُبلِّغونَ[2] .

الثالثُ : أنَّهُ قدِ اطَّردَ في الكتابِ والسنةِ تقديمُ ذكرِهم علىٰ ذكرِ الأنبياءِ[3] ، وما ذاكَ إلا لتقدُّمِهم في الشرفِ والرتبةِ .

والجوابُ : أنَّ ذلكَ لتقدُّمِهم في الوجودِ[4] ، أو لأنَّ وجودَهم أخفىٰ ، فالإيمانُ بهم أقوىٰ ، وبالتقديمِ أولىٰ[5] .



---

(١) **إذ الحق** : أن الملائكة ليسوا جواهر مجردة ، بل أجسام نورانية ، وأنهم لا يقدرون من الأفعال العجيبة إلا علىٰ ما يقدرهم الله تعالىٰ عليه ، وأنهم لا يعلمون من الغيب إلا ما يعلمهم الله ، ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ [البقرة : ٣٢] ، **ثم مبنى البحث** : التفضيل من حيث كثرةُ الثواب ، وما ذُكرَ لا يقتضيه .

(٢) وإسناد التعليم إليهم مجازي . « فرهاري » (ص٧٥٧) .

(٣) كقوله سبحانه : ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ [البقرة : ٢٨٥] .

(٤) كما في قوله تعالىٰ : ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة : ٢٥٥] ؛ إذ لولا رعاية التقدم في الوجود لكان تأخير السِّنَةِ أولىٰ . «فرهاري» (ص٧٥٨) .

(٥) **والحاصل** : أنه ليس علةُ التقدم هو الشرفَ كما زعمتم ، ويجوز أن يكون التقديم لتوقف الإيمان بالرسل على الإيمان بالملائكة ؛ لأنهم المبلغون =

الرابعُ : قولهُ تعالىٰ : ﴿ لَن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء : ١٧٢] ؛ فإنَّ أهلَ اللسانِ يفهمونَ مِنْ ذلكَ أفضليةَ الملائكةِ مِنْ عيسىٰ ؛ إذِ القياسُ في مثلِهِ الترقِّي مِنَ الأدنىٰ إلى الأعلىٰ ؛ يُقالُ : لا يستنكفُ مِنْ هـٰذا الأمرِ الوزيرُ ولا السلطانُ ، ولا يُقالُ : السلطانُ ولا الوزيرُ ، ثم لا قائلَ بالفصلِ بينَ عيسىٰ عليهِ السلامُ وغيرِهِ مِنَ الأنبياءِ[1] .

والجوابُ : أنَّ النصارى استعظموا المسيحَ ؛ بحيثُ يرتفعُ مِنْ أن يكونَ عبداً مِنْ عبادِ اللهِ[2] ، بل ينبغي أنْ يكونَ ابناً له ؛ **لأنَّهُ مُجرَّدٌ لا أبَ لهُ** ، وقالوا : وكانَ يُبرِئُ الأكمهَ والأبرصَ ، ويُحيي الموتىٰ ، بخلافِ سائرِ عبادِ اللهِ مِنْ بني آدمَ .

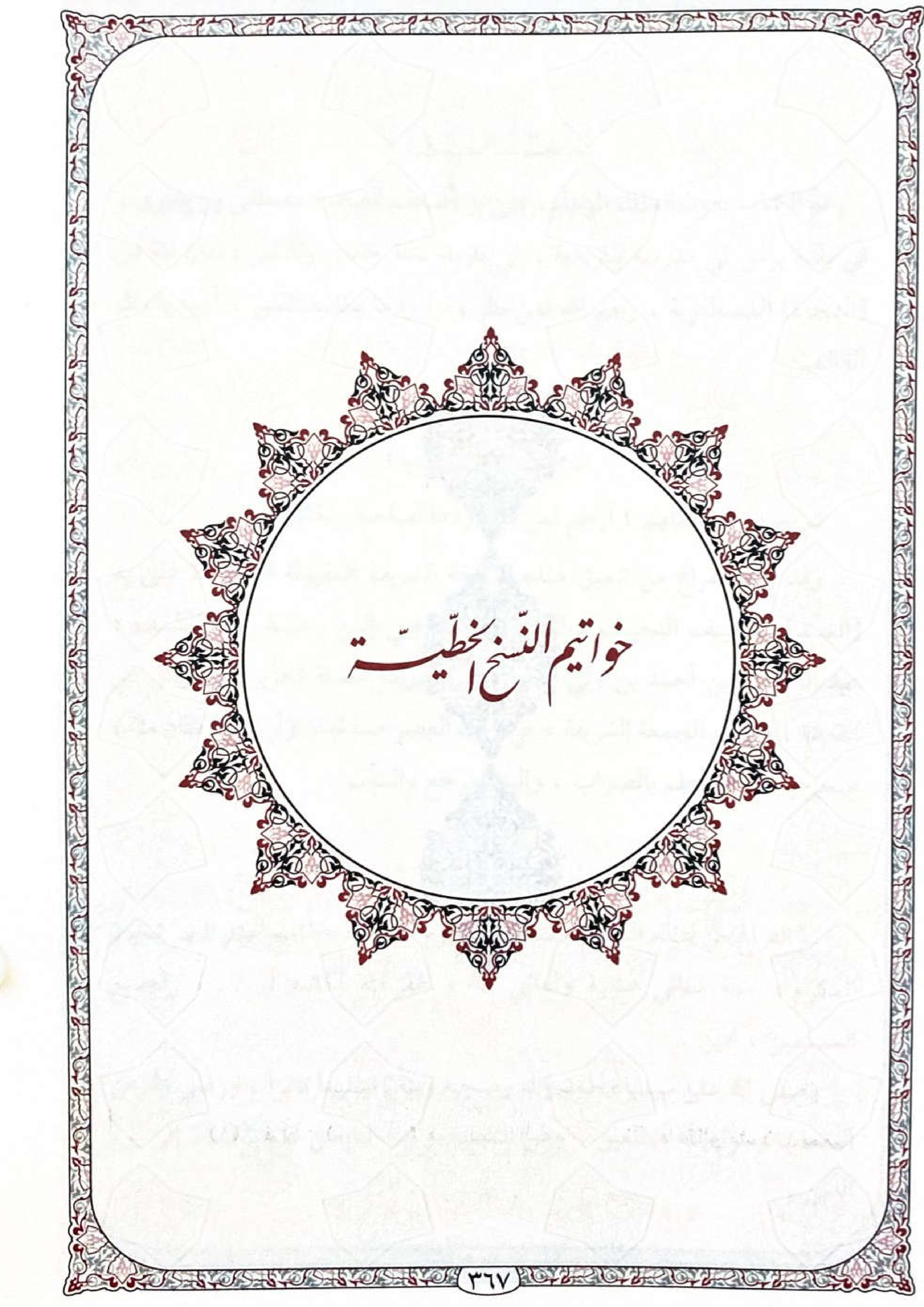
فردَّ عليهم بأنَّهُ لا يستنكفُ مِنْ ذلكَ المسيحُ **ولا مَنْ هو أعلىٰ منهُ في هـٰذا المعنىٰ** ؛ **وهمُ الملائكةُ الذينَ لا أبَ لهم ولا أمَّ** ، ويقدرونَ بإذنِ اللهِ تعالىٰ علىٰ أفعالٍ أقوىٰ وأعجبَ مِنْ إبراءِ الأكمهِ والأبرصِ وإحياءِ الموتىٰ ؛ فالترقِّي والعلوُّ إنَّما هو في أمرِ التجرُّدِ وإظهارِ الآثارِ القويَّةِ ، لا في مُطلَقِ الشرفِ والكمالِ ، فلا دلالةَ علىٰ أفضليَّةِ الملائكةِ .

* * *

= للوحي ، والأوامر والنواهي . « فرهاري » (ص٧٥٨) .

(١) قوله : (**بالفصل**) هو بالصاد المهملة كما نبَّهَ عليه المحشون ؛ بمعنى : الفرق .

(٢) في (ب) وحدها من النسخ المعتمدة : (يترفَّعُ) بدل (يرتفع) .



خواتيم النّسخ الخطّيّة

خاتمة النسخة (أ)

تمَّ الكتاب بعون الملك الوهاب على يد أضعف العباد ؛ مصطفى بن پشيرو ، في بلدة برس في مدرسةٍ بيازيدية ، في تاريخ سنة خمس وثلاثين وثمان مئة من [الهجرة] المصطفوية ، رحم الله لمن نظر وقرأ ودعا لكاتبه الفقير ، آمين يا ربَّ العالمين .

خاتمة النسخة (ب)

تم بعون الله ، اللهم ؛ ارحم لمن قرأه ودعا لصاحبه ولكاتبه .

وقد وقع الفراغ من تنميق هـٰذه النسخة الشريفة المقبولة المودودة على يد [العبد] الضعيف النحيف ، المذنب الراجي إلىٰ رحمة ربه اللطيف ؛ عبد الرحمـٰن بن أحمد بن ولي الدين ، في مدرسة الصلة تحريراً في أوائل ذي القعدة ، في يوم الجمعة الشريفة ، في وقت العصر سنة ثمان وأربعين وثمان مئة ، ضحىٰ به ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

خاتمة النسخة (ج)

تمَّ الفراغ من هـٰذه النسخة المباركة في يوم الأربعاء ، تاسع عشر شهر شعبان المكرم ، سنة ثماني عشرة وثماني مئة ، غفر الله لكاتبه (. . .) ولجميع المسلمين ، آمين .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّمَ تسليماً كثيراً ، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابع التابعين لهم بإحسان إلىٰ يوم الدين .

خاتمة النسخة (د)

والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، تم[1] .

خاتمة النسخة (هـ)

قد تمَّ بعون الله وكرمه .

وقد وقع الفراغ من تحرير هٰذه النسخة الشريفة في العشر الأخير من شهر ذي الحجة الحرام ، سنة خمس وستين وتسع مئة ، علىٰ يد العبد الضعيف عيسى الأماسي الحنفي ، تم[2] .

خاتمة النسخة (و)

والله تعالىٰ أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم ، وشرَّف وكرَّم .

وكان الفراغ من كتابة هٰذا الشرح المبارك في يوم الثلاثاء ، تاسع عشر شهر جمادى الأولىٰ ، سنة ثمان وخمسين وثمان مئة ، علىٰ يد أقلِّ عباد الله وأحوجهم إلىٰ عفوه وغفرانه ؛ محمد بن محمد بن الفيومي الشافعي ، لطف الله به ورحمه ، وختم له بخير ، وغفر له ولمن دعا له بذلك والمسلمين ، آمين .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم .

---

(١) ووقع التأريخ لكتابة هٰذه النسخة بلغة ركيكة أعجمية سنة (٨٩٩هـ) .

(٢) ووقع في هامشها : (بلغ المقابلة بحسب الطاقة ، علىٰ يد الفقير كاتبه) .

خاتمة النسخة (ز)

والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

وكان الفراغ من تعليقه ، بحمد الله وحسن توفيقه ؛ علىٰ يد الفقير الحقير ، أحمد ابن محمد بن منصور الشافعي الأنطاكي ، وذلك بمدينة دمشق المحروسة ، بتاريخ حادي عشر من شهر جمادى الآخرة ، **عام أربع وستين وثمان مئة** ، والحمد لله وحده .

وصلى الله علىٰ سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

لكاتبه أحمد (. . .) بديهاً : [من البسيط]

سطرتُهُ راغباً في عِقْدِهِ ولَكَمْ ... حُلَّتْ به عُقدٌ مِنْ بعدُ معقودَهْ

وعادَ عاقدُهُ بالعَقْدِ معتقداً ... عقائدَ العقد بالأعناقِ مقلودَهْ

والحمد لله وحده[1] .

خاتمة النسخة (ح)

تمت كتابة شرح عقائد الكلام من عقائد الإسلام ، في ثالث شهر ربيع الآخر ، **سنةَ ثلاث وعشرين وثمان مئة** الهجريةَ .

خاتمة النسخة (ط)

والله أعلم بالصواب .

تمت [كتابة] **هذا الكتاب** في البلدة السمرقند في خمسة يوم شهر رمضان المبارك في يد عبد الضعيف محمود بن درويش حسين النسفي في سنة (. . .)[2]

* * *

(١) جاء بعدها وثيقة مراجعة ومدارسة بين القاضي زين الدين عبد الرحمـٰن بن أحمد الحسباني ، والقاضي حسام الدين بن العماد الحنفي ، بتاريخ (٨٦٩هـ) .

(٢) لا تخفى اللكنة الأعجمية للناسخ ، أما بشأن تاريخ النسخ فالظاهر أنه سنة (٨٠٩هـ) ، لكن لا يوجد أدنىٰ جزم بذلك ؛ لاحتمالات متعددة في رسمه .

فهرس أهم مصادر ومراجع التحقيق

- أبجد العلوم ، للعلامة أبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي القنوجي (ت١٣٠٧هـ) ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان .
- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، للإمام الحافظ أبي الفيض محمد بن محمد مرتضى الزَّبيدي الحسيني (ت١٢٠٥هـ) ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- إحياء علوم الدين ، للإمام حُجَّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٢هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- الأدب المفرد ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط٣ ، (١٤٠٩هـ) ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان .
- الأربعين في أصول الدين ، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الجيل ، القاهرة ، مصر .
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، طبع سنة (١٣٦٩هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
- إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري ، للإمام الحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (ت٩٢٣هـ) ، ط٧ ، (١٣٢٣هـ) ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، مصر .
- الأسماء والصفات ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، مصر .
- أصول الدين ، للإمام القاضي أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي (ت٤٩٣هـ) ، تحقيق هانز بيتر لنس ، طبع سنة (١٣٨٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، مصر .
- أصول السرخسي ، للإمام الفقيه الأصولي أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ) ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، طبع سنة (١٣٧٢هـ) ، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم ، للعلامة إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين الإسفرايني (ت٩٤٣هـ) ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، ط١ ، (٢٠٠١م) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت٤٥٨هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار التقوى ، دمشق ، سورية .
- **أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار** ، للعلامة الأديب محمود بن سليمان **الكفوي الحنفي** (ت٩٩٠هـ) ، صورة عن مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي ، الرقم العام (٨٧٨٤٦) ، إيران .
- **الاقتصاد في الاعتقاد** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط٢ ، (١٤٣٧هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **إكمال المعلم بفوائد مسلم** ، للإمام الحافظ **القاضي** أبي الفضل **عياض** بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ) ، تحقيق يحيى إسماعيل ، ط١ ، (١٤١٩هـ) ، دار الوفاء ، القاهرة ، مصر .
- **إنباء الغمر بأبناء العمر** ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني** (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق حسن حبشي ، طبع سنة (١٣٨٩هـ) ، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، مصر .
- **الأنساب** ، للحافظ المؤرخ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور **السمعاني** المروزي (ت٥٦٢هـ) ، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني وزملائه ، ط١ ، (١٣٨٢هـ) ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** ، للإمام الفقيه زين الدين بن إبراهيم بن محمد **ابن نجيم المصري** (ت٩٧٠هـ) ، ط٢ ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، مصر .
- **البحر المحيط** ، للإمام أثير الدين **أبي حيان** محمد بن يوسف ابن حيان **الأندلسي** (ت٧٤٥هـ) ، تحقيق صدقي جميل ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، للإمام الفقيه علاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد **الكاساني** (ت٥٨٧هـ) ، ط٢ ، (١٤٠٦هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** ، للعلامة محمد بن علي بن محمد بن عبد الله **الشوكاني** (ت١٢٥٠هـ) ، دار المعرفة (نسخة مصورة عن مطبعة السعادة بمصر) ، بيروت ، لبنان .
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** ، للإمام الحافظ جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي** (ت٩١١هـ) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، صيدا ، لبنان .
- **البيان والتبين** ، للإمام اللغوي أبي عثمان عمرو بن بحر **الجاحظ** (ت٢٥٥هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٢ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .

- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ، للعلامة أبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي القنوجي (ت١٣٠٧هـ) ، ط١ ، (١٤٢٨هـ) ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، قطر .
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ) ، تحقيق عمر عبد السلام التدمري ، ط٢ ، (١٤١٣هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- تاريخ أصبهان ، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ) ، تحقيق سيد كسروي حسن ، ط١ ، (١٤١٠هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- تاريخ بغداد ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- تبصرة الأدلة في أصول الدين ، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ) ، تحقيق كلود سلامة ، ط١ ، (١٩٩٠م) ، نشر المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية ، دمشق ، سورية .
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، للإمام الحافظ ثقة الدين أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت٥٧١هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوى ، دمشق ، سورية .
- التحبير في المعجم الكبير ، للإمام الحافظ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت٥٦٢هـ) ، تحقيق منيرة ناجي سالم ، ط١ ، (١٣٩٥هـ) ، نشر رئاسة ديوان الأوقاف ، بغداد ، العراق .
- التعريفات ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، اعتنى به جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، ط١ ، (١٤٠٣هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- التفتازاني وموقفه من الإلهيات ، لعبد الله علي حسين الملا ، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، نوقشت سنة (١٤١٦هـ) ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، السعودية .
- تفسير الرازي، المسمى : « التفسير الكبير » أو « مفاتيح الغيب »، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد ابن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ، ط١ ، (١٤٠١هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- تفسير الماتريدي ، المسمّى : « تأويلات أهل السنة » ، لإمام الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت٣٣٣هـ) ، تحقيق مجدي باسلوم ، ط١ ، (١٤٢٦هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق حسن بن عباس بن قطب ، ط١ ، (١٤١٦هـ) ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة ، مصر .
- تلخيص المحصل ، المسمَّى : « نقد المحصل » ، للإمام محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) ، مطبوع بذيل «المحصل» تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.
- التلويح على التوضيح ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، مكتبة صبيح ، القاهرة ، مصر .
- التمهيد في أصول الدين ، للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ) ، تحقيق عبد الحي قابيل ، طبع سنة (١٤٢٦هـ) ، دار الثقافة ، القاهرة ، مصر .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ) ، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري ، ط٣ ، (١٤١٨هـ) ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب .
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، للإمام المحدث أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي (ت٣٧٧هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، طبع سنة (١٣٨٨هـ) ، مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق . مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان .
- تهذيب التهذيب ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد ، ط١ ، (١٤١٦هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- تهذيب المنطق والكلام ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، ط١ ، (١٣٣٠هـ) ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، مصر .
- التوحيد ، لإمام الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت٣٣٣هـ) ، تحقيق فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، القاهرة .
- جامع البيان في تأويل آي القرآن ، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، للإمام محيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي الحنفي (ت٧٧٥هـ) ، نشر مير محمد كتبخانه ، كراتشي ، باكستان .
- حاشية ابن عابدين ، المسماة : « رد المحتار على الدر المختار » ، للعلامة المحقق السيد محمد أمين بن عمر ابن عابدين أفندي (ت١٢٥٢هـ) ، ط٢ ، (١٤١٢هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .

- حاشية الباجوري على شرح العقائد ، لشيخ الأزهر الإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت١٢٧٦هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوى ، دمشق ، سورية .
- حاشية الخيالي على شرح العقائد ، للعلامة أحمد بن موسى الخيالي (ت٨٦٠هـ) ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية السعد على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهى الأصولي ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل ، طبع سنة (١٣٩٣هـ) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية السيوطي على البيضاوي ، المسمَّاة : « نواهد الأبكار وشوارد الأفكار » ، للإمام الحافظ جلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، وهي عبارة عن ثلاث رسائل دكتوراه نشرت عام (١٤٢٤هـ) ، جامعة أم القرى ، وكلية الدعوة ، وكلية أصول الدين ، مكة المكرمة ، السعودية .
- حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح العقائد النسفية ، المسمَّاة : « فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد » ، لشيخ الإسلام الإمام زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) ، تحقيق عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي ، ط١ ، (١٤٣٤هـ) ، دار الضياء ، الكويت .
- حاشية عصام الدين على شرح سعد الدين ، للعلامة إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين الإسفراييني (ت٩٤٣هـ) ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حاشية العطار على البدر الطالع شرح جمع الجوامع ، للإمام حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت١٢٥٠هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- حاشية على شرح العقائد النسفية ، للإمام ابن أبي الشريف ، صورة عن مخطوطة جامعة الإمام محمد بن سعود ، ذات الرقم العام (٦٣٣٩) والخاص (٢١٤) ، ناسخها علي السلانكي ، تاريخ نسخها (٩٦٥هـ) .
- حاشية الكستلي على شرح العقائد ، للعلامة مصلح الدين مصطفى الكستلي (ت٩٠١هـ) ، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق .
- حاشية ملا أحمد على شرح العقائد ، للعلامة ملا أحمد ، طبع سنة (١٣٢٩هـ) ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، مصر .
- حقائق التفسير ، للإمام أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (ت٤١٢هـ) ، تحقيق سيد عمران ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ) ، ط٥ ، (١٤٠٧هـ) ، طبعة مصورة عن نشرة مطبعة السعادة والخانجي سنة (١٣٥٧هـ) لدى دار الريان للتراث ، القاهرة ، مصر . ودار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لإمام اللغة عبد القادر بن عمر البغدادي (ت١٠٩٣هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٤ ، (١٤١٨هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر .
- خلاصة الفتاوي ، للإمام الفقيه طاهر ابن عبد الرشيد البخاري (ت٥٤٢هـ) ، طبع سنة (١٤١٠هـ) ، المكتبة الرشيدية ، كراتشي ، باكستان .
- خلق أفعال العباد ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار المعارف ، الرياض ، السعودية .
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) ، ط٢ ، (١٣٩٢هـ) ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- دفع شبهة التشبيه ، للإمام أبي الحسن عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، ط١ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، مصر .
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق عبد المعطي قلعجي ، ط١ ، (١٤٠٥هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- الدليل الشافي على المنهل الصافي ، للإمام المؤرخ جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت٨٧٤هـ) ، تحقيق فهيم محمد شلتوت ، ط٢ ، (١٩٩٨م) ، دار الكتب والوثائق القومية مركز تحقيق التراث ، القاهرة ، مصر .
- ديوان أبي النجم العجلي ، للشاعر أبي النجم الفضل بن قدامة العجلي (ت١٣٠هـ) ، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران ، طبع سنة (١٤٢٧هـ) ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، سورية .
- ديوان الإسلام ، للإمام المحدث شمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن ابن الغزي (ت١١٦٧هـ) ، تحقيق سيد كسروي حسن ، ط١ ، (١٤١١هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، للإمام المؤرخ ولي الدين أبي زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الإشبيلي (ت٨٠٨هـ) ، تحقيق خليل شحادة ، ط٢ ، (١٤٠٨هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- ذيل تاريخ بغداد ، للحافظ المؤرخ محب الدين أبي عبد الله محمد بن محمود ابن النجار البغدادي (ت٦٤٣هـ) ، تحقيق مصطفى عطا ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

- الذيل على العبر في خبر من عبر ، للإمام ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين ابن العراقي (ت٨٢٦هـ) ، تحقيق صالح مهدي عباس ، ط١ ، (١٤٠٩هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- الرسالة القشيرية ، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت٤٦٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٣٨هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- روضة الطالبين وعمدة المفتين ، للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) ، تحقيق زهير الشاويش ، ط٣ ، (١٤١٢هـ) ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
- زاد المسير في علم التفسير ، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) ، تحقيق عبد الرزاق المهدي ، ط١ ، (١٤٢٢هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- الزهد ، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ) ، تحقيق محمد عبد السلام شاهين ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- سنن ابن ماجه ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٣٧٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، مصر .
- سنن أبي داود ، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان .
- سنن الترمذي ، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ) ، تحقيق أحمد شاكر وفؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض ، ط٢ ، (١٣٩٥هـ) طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث ، بيروت ، لبنان .
- سنن الدارقطني ، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسن شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- سنن الدارمي ، المسمَّى : « مسند الدارمي » ، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت٢٥٥هـ) ، تحقيق حسين سليم أسد ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار المغني ، الرياض ، السعودية .
- السنن الكبرى ، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ) ، تحقيق حسن شلبي ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، ط١ ، (١٣٤٤هـ) ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .

- سنن النسائي ، المسمى : « المجتبى من السنن » ، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ) ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، ط٢ ، (١٤٠٦هـ) ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، سورية .
- سير أعلام النبلاء ، للإمام للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ) ، بإشراف شعيب الأرنؤوط ، ط٣ ، (١٤٠٥هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- السيرة النبوية ، للإمام المؤرخ النسابة جمال الدين أبي محمد عبد الملك بن هشام (ت٢١٣هـ) ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي ، ط٢ ، (١٣٧٥هـ) ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، مصر .
- السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور ، للإمام تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ) ، تحقيق مصطفى صائم يپرم ، ط١ ، (١٤٣٢هـ) ، أنقرة ، تركيا .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، للإمام أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ) ، تحقيق محمود الأرنؤوط ، ط١ ، (١٤٠٦هـ) ، دار ابن كثير ، دمشق ، سورية . بيروت ، لبنان .
- شرح الأصول الخمسة ، لأبي العباس القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ) ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط٣ ، (١٤١٦هـ) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر .
- شرح تصريف العزي ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، تحقيق محمد جاسم المحمد ، ط١ ، (١٤٣٢هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- شرح الجزائرية ، المسمى : « المنهج السديد في شرح كفاية المريد » ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق مصطفى مرزوقي ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر .
- شرح رمضان أفندي على شرح العقائد ، للعلامة رمضان أفندي ابن محمد الحنفي (ت٩٧٩هـ) ، ط٢ ، (١٣٢٠هـ) ، دار السعادة العثمانية ، إستنبول ، تركيا .
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ، للإمام النحوي جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) ، تحقيق عبد الغني الدقر ، ط١ ، (١٩٨٤م) ، الشركة المتحدة للتوزيع ، دمشق ، سورية .
- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح ، المسمى : « الكاشف عن حقائق السنن » ، للإمام شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (ت٧٤٣هـ) ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة ، السعودية .

- شرح العقيدة الكبرى ، المسماة : « عمدة أهل التوفيق والتسديد » ، للإمام المتكلم المحدث محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (ت٨٩٥هـ) ، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي ، ط١ ، (١٤٤٠هـ) ، دار التقوى ، دمشق ، سورية .
- شرح معالم أصول الدين ، للإمام شرف الدين عبد الله بن محمد ابن التلمساني الفهري (ت٦٥٨هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، ط١ ، (١٤٣١هـ) ، دار الفتح ، عمان ، الأردن .
- شرح المقاصد ، للإمام النحرير سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٢هـ) ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، ط٢ ، (١٤١٩هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .
- شرح المواقف ، للعلامة المحقق المدقق أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني (ت٨١٦هـ) ، دار الطباعة العامرة ، إستنبول ، تركيا .
- شرح المواهب اللدنية بالمنح المحمدية ، للإمام محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت١١٢٢هـ) ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- شعب الإيمان ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق عبد العلي حامد ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية . الدار السلفية ، بومباي ، الهند .
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم ، للإمام الحافظ القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ) ، تحقيق عبده كوشك ، ط١ ، (١٤٣٤هـ) ، دار الفيحاء ، دمشق ، سورية . مكتبة الغزالي ، دمشق ، سورية .
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ، للعلامة المؤرخ أحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده (ت٩٦٨هـ) ، ط١ ، (١٣٩٥هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ) ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- صحيح ابن خزيمة ، المسمى : « مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، بنقل العدل ، عن العدل موصولاً إليه صلى الله عليه وسلم من غير قطع في أثناء الإسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار » ، للإمام الحافظ أبي بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة النيسابوري (ت٣١١هـ) ، تحقيق محمد الأعظمي ، ط٣ ، (١٤٢٤هـ) المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
- صحيح البخاري ، المسمى : « الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه » ، (الطبعة السلطانية اليونينية) ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) ، عني به محمد زهير بن ناصر الناصر ، ط٣ ، (١٤٣٦هـ) ، دار طوق النجاة ، بيروت ، لبنان . دار المنهاج ، جدة ، السعودية .

ـ صحيح مسلم ، المسمى : « المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ) ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٤١٢هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، مصر .
ـ صلة الخلف بموصول السلف ، للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن سليمان الروداني السوسي (ت١٠٩٤هـ) ، تحقيق محمد حجي ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
ـ طبقات الشافعية الكبرى ، للإمام تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ) ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ، ط٢ ، (١٣٨٣هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، مصر .
ـ الطبقات الكبرى ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن سعد الهاشمي البصري (ت٢٣٠هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط١ ، (١٩٦٨م) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
ـ طبقات المفسرين ، للعالم أحمد بن محمد الأدنه وي ـ من علماء القرن الحادي عشر ـ ، تحقيق سليمان بن صالح الخزي ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، السعودية .
ـ العباب الزاخر واللباب الفاخر ، للإمام اللغوي الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت٦٥٠هـ) ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، ط١ ، (١٩٨٧م) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق .
ـ عجائب المقدور في أخبار تيمور ، للإمام أبي محمد أحمد بن محمد ابن عرب شاه (ت٨٥٤هـ) ، ط٢ ، (١٨١٨م) ، نيودلهي ، الهند .
ـ العظمة ، للإمام أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر أبي الشيخ الأصبهاني (ت٣٦٩هـ) ، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، دار العاصمة ، الرياض ، السعودية .
ـ العناية شرح الهداية ، للإمام الفقيه أكمل الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
ـ عيون الأخبار ، للإمام الأديب أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ) ، ط٤ ، (١٤١٨هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
ـ عيون الحكمة ، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط٢ ، (١٩٨٠م) ، دار القلم ، بيروت ، لبنان . وكالة المطبوعات ، الكويت .

- **غياث الأمم في التياث الظلم** ، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف **الجويني** (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق عبد العظيم الديب ، ط٢ ، (١٤٠١هـ) ، طبع على نفقة أمير دولة قطر .
- **الفتاوى الهندية** ، تأليف لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي ، ط٢ ، (١٣١٠هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري** ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي **ابن حجر العسقلاني** (ت٨٥٢هـ) ، بعناية محب الدين الخطيب وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، ط١ ، (١٣٩٠هـ) ، طبعة مصورة عن نشرة المطبعة السلفية لدى مكتبة الغزالي ، دمشق ، سورية .
- **الفردوس بمأثور الخطاب** ، للإمام الحافظ أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو **الديلمي** (ت٥٠٩هـ) ، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول ، ط١ ، (١٤٠٦هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- **فضائل الصحابة** ، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد **بن حنبل** الشيباني (ت٢٤١هـ) ، تحقيق وصي الله عباس ، ط١ ، (١٤٠٣هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** ، للأستاذ محمد بن الحسن بن العربي بن محمد **الحجوي الثعالبي** (ت١٣٧٦هـ) ، طبع سنة (١٣٤٠هـ) ، مطبعة إدارة المعارف ، الرباط ، المغرب .
- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** ، للعلامة الفقيه أبي الحسنات محمد عبد الحي **اللكنوي** (ت١٣٠٤هـ) ، تصحيح وتعليق محمد بدر الدين **النعساني** ، طبع سنة (١٤١٨هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٨هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير** ، للإمام الفقيه زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين القاهري **المناوي** (ت١٠٣١هـ) ، ط١ ، (١٣٥٦هـ) ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، مصر .
- **القضاء والقدر** ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين **البيهقي** (ت٤٥٨هـ) ، تحقيق محمد آل عامر ، ط١ ، (١٤٢١هـ) ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية .
- **القند في ذكر علماء سمرقند** ، للإمام **نجم الدين** أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد **النسفي** (ت٥٣٧هـ) ، تحقيق يوسف الهادي ، ط١ ، (١٤٢٠هـ) ، طبع بإشراف مركز نشر التراث المخطوط ، طهران ، إيران .
- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، للعلامة المفسر أبي القاسم جار الله محمود بن عمر **الزمخشري** (ت٥٣٨هـ) ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، ط١ ، (١٤١٨هـ) ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية .

- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (ت٧٣٠هـ) ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، مصر .
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، لمحدث الشام أبي الفداء إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني الدمشقي (ت١١٦٢هـ) ، تاريخ النشر (١٣٥١هـ) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، مصر .
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، للمؤرخ البحاثة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة التركي (ت١٠٦٧هـ) ، طبع سنة (١٩٤١م) ، مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق .
- الكليات ، للعلامة أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) ، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري ، ط٢ ، (١٤١٣هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- لسان الحكام في معرفة الأحكام ، للإمام الفقيه أبي الوليد أحمد بن محمد بن محمد ابن الشحنة الحلبي (ت٨٨٢هـ) ، ط٢ ، (١٣٩٣هـ) ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، مصر .
- لسان الميزان ، للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) ، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان .
- المبسوط ، لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ) ، طبع سنة (١٤١٤هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- المجالسة وجواهر العلم ، للإمام أبي بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (ت٣٣٣هـ) ، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان ، طبع سنة (١٤١٩هـ) ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للإمام الحافظ أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ) ، تحقيق حسام الدين القدسي ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، مصر .
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، مصر .
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني ، للإمام الفقيه برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة البخاري (ت٦١٦هـ) ، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي ، ط١ ، (١٤٢٤هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- المسامرة بشرح المسايرة ، للإمام الأصولي ناصر الدين أبي المعالي محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف (ت٩٠٦هـ) ، ط٢ ، (١٣٤٧هـ) ، دار البصائر ، القاهرة ، مصر .
- مساوئ الأخلاق ومذمومها ، للإمام الحافظ أبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي (ت٣٢٧هـ) ، تحقيق مصطفى الشلبي ، ط١ ، (١٤١٣هـ) ، مكتبة السوادي ، جدة ، السعودية .

- المستدرك على الصحيحين ، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن البيِّع الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ) ، ط١ ، (١٣٤٠هـ) ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند .
- مسند الإمام أحمد ، للإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ) ، طبع سنة (١٣١٣هـ) ، الطبعة الميمنية ، القاهرة ، مصر .
- مسند البزار ، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت٢٩٢هـ) ، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله ، ط١ ، (٢٠٠٩م) ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، السعودية .
- المصاحف ، للإمام الحافظ أبي بكر ابن أبي داود عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٣١٦هـ) ، تحقيق محمد بن عبده ، ط١ ، (١٤٢٣هـ) ، الفاروق الحديثة ، القاهرة ، مصر .
- المصنف ، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت٢٣٥هـ) ، تحقيق محمد عوامة ، ط١ ، (١٤٢٧هـ) ، دار القبلة ، جدة ، السعودية . مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، سورية .
- معالم أصول الدين ، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) ، تحقيق نزار حمادي ، ط١ ، (١٤٣٣هـ) ، دار الضياء ، الكويت .
- المعتمد في أصول الفقه ، للإمام أبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري (ت٤٣٦هـ) ، تحقيق خليل الميس ، ط١ ، (١٤٠٣هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
- معجم الأدباء ، المسمَّى : « إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب » ، للإمام المؤرخ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، ط١ ، (١٤١٤هـ) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
- المعجم الأوسط ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ) ، تحقيق طارق بن محمد وعبد المحسن الحسيني ، (١٤١٥هـ) ، دار الحرمين ، القاهرة ، مصر .
- معجم البلدان ، للإمام المؤرخ أبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ) ، عني به المستشرق وستنفيلد ، ط٢ ، (١٩٩٥م) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- المعجم الكبير ، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ) ، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي ، ط٢ ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، مصر .
- معرفة الصحابة ، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت٤٣٠هـ) ، تحقيق عادل العزازي ، ط١ ، (١٤١٩هـ) ، دار الوطن ، الرياض ، السعودية .
- معيار العلم ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق سليمان دنيا ، (١٩٦١م) ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر .

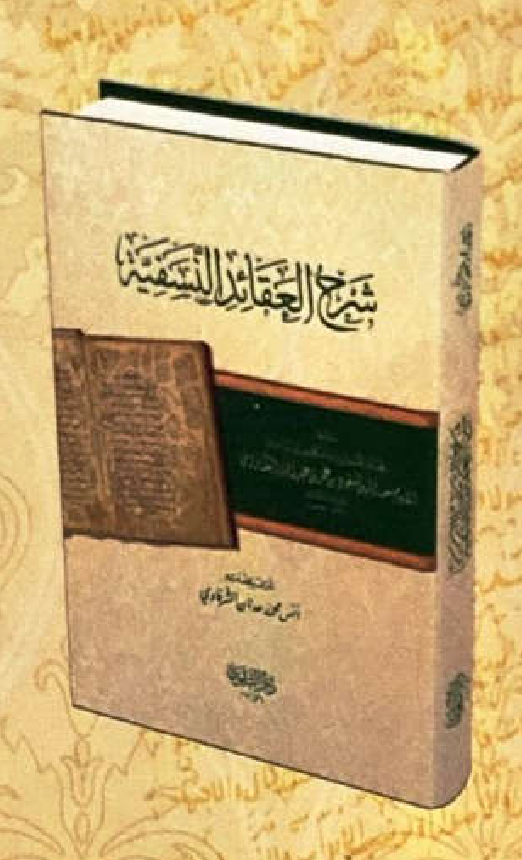
- المغني ، للإمام الفقيه أبي سعد عبد الرحمن بن مأمون المتولي النيسابوري (ت٤٧٨هـ) ، تحقيق ماري برنان ، طبع سنة (١٩٨٦م) ، ملحق حوليات إسلامية ، القاهرة ، مصر .
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، للعلامة المؤرخ أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، ط١ ، (١٤٠٥هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت٩٠٢هـ) ، تحقيق محمد عثمان الخشت ، ط١ ، (١٤٠٥هـ) ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- الملل والنحل ، للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، مصر .
- المنتخب من مسند عبد بن حميد ، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكشي (ت٢٤٩هـ) ، تحقيق صبحي السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي ، ط١ ، (١٤٠٨هـ) ، مكتبة السنة ، القاهرة ، مصر .
- المنتخب من معجم شيوخ السمعاني ، للإمام الحافظ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت٥٦٢هـ) ، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار عالم الكتب ، الرياض ، السعودية .
- المواقف في علم الكلام ، للإمام المتكلم عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ) ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ) ، تحقيق علي البجاوي ، ط١ ، (١٣٨٢هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان .
- ميزان العمل ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٣٩هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- النبراس شرح شرح العقائد ، لإمام المعقول محمد عبد العزيز الفرهاري ، طبع سنة (١٤٣٠هـ) ، إستنبول ، تركيا .
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، للشيخ الرئيس أبي عليٍ الحسين بن عبد الله ابن سينا (ت٤٢٨هـ) ، تحقيق ماجد فخري ، ط١ ، (١٩٨٥م) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان .

- **النجم الوهاج في شرح المنهاج** ، للإمام كمال الدين أبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى **الدميري** (ت٨٠٨هـ) ، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي ، ط١ ، (١٤٢٥هـ) ، دار المنهاج ، جدة ، السعودية .
- **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** ، للمحدث المؤرخ أبي عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الحسني **الكتاني** (ت١٣٤٥هـ) ، تحقيق شرف حجازي ، ط٢ ، دار الكتب السلفية ، القاهرة ، مصر .
- **النكت والفوائد على شرح العقائد** ، للإمام برهان الدين إبراهيم بن عمر **البقاعي** (ت٨٨٥هـ) ، تحقيق إحسان أحمد الدوري ، ط١ ، (١٤٣٣هـ) ، المكتبة العصرية ، صيدا ، لبنان .
- **وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام** ، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن **السخاوي** (ت٩٠٢هـ) ، تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني وأحمد الخطيمي ، ط١ ، (١٤١٦هـ) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- **الوسيط** ، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد **الغزالي** الطوسي (ت٥٠٥هـ) ، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر ، ط١ ، (١٤١٧هـ) ، دار السلام ، القاهرة ، مصر .
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ، للإمام المؤرخ أبي العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم **ابن خلكان** الإربلي (ت٦٨١هـ) ، تحقيق إحسان عباس ، (١٩٠٠) ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .

* * *

محتوى الكتاب

* * *



. . . واليومَ تشاركُ (دارُ التقوىٰ) في بعثٍ جديدٍ لهٰذا الكتاب الأصيل تُزيِّنُ به أركانَ مكتبة العقائد الإسلامية ؛ إذ يُنشَرُ بعد صناعة نصيَّةٍ عرضتْهُ خلالَها علىٰ أنفس نُسخه الخطية ، وضمَّتْ إلىٰ جنباتِهِ أحوجَ المقدمات والتعليقات العلميَّة ، حتىٰ كأنَّ أستاذاً يختبئُ في طيَّات الكتاب.

ثمَّ سبكتْهُ في قالَبٍ مزركشٍ من الخدمة الطباعية ، سائلةً المولىٰ سبحانه القبول والتوفيق ، إنَّه جلَّ وعزَّ القريب المجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



